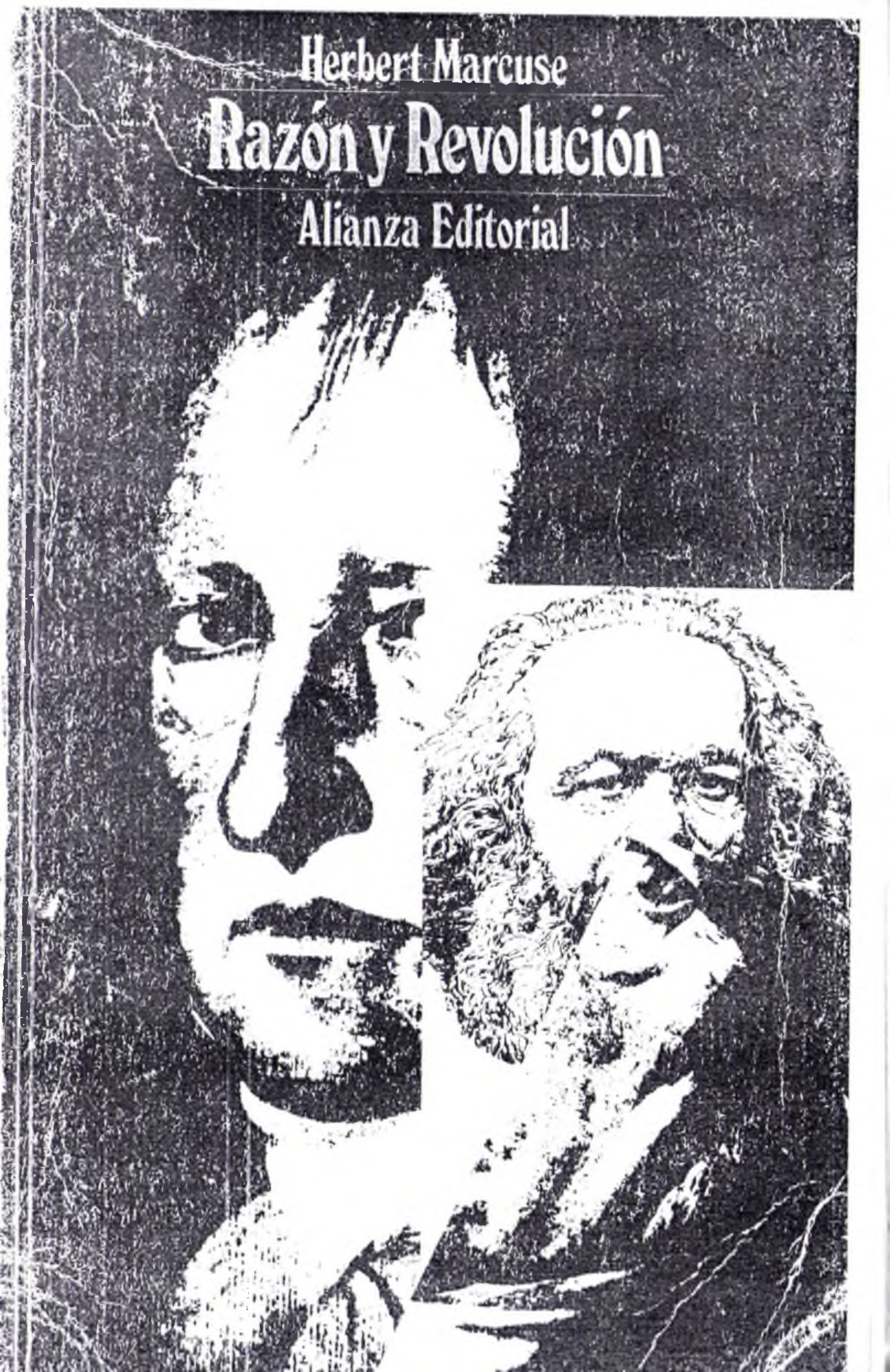


Herbert Marcuse
Razón y Revolución
Alianza Editorial

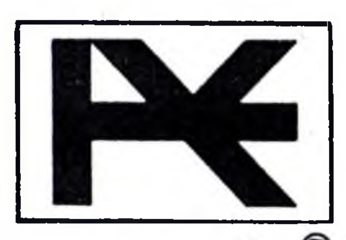
Sección: Humanidades

Herbert Marcuse:

Razón y Revolución

Hegel y el surgimiento de la teoría social

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Título original: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*

Traductor: Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente

Primera edición en "El Libro de Bolsillo": 1971
Segunda edición en "El Libro de Bolsillo": 1972
Tercera edición en "El Libro de Bolsillo": 1976
Cuarta edición en "El Libro de Bolsillo": 1979
Quinta edición en "El Libro de Bolsillo": 1980
Sexta edición en "El Libro de Bolsillo": 1981

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-1292-8
Depósito legal: M. 29.925-1981
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24. Madrid-5
Printed in Spain

I. Fundamentos de la filosofía hegeliana

Introducción

1. *El marco histórico-social*

El idealismo alemán ha sido considerado como teoría de la Revolución francesa. Esto no significa que Kant, Fichte, Schelling y Hegel ofreciesen una interpretación teórica de la Revolución francesa, sino que, en gran parte, escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo. A pesar de su agria crítica al Terror, los idealistas alemanes dieron unánimemente la bienvenida a la Revolución, llamándola aurora de la nueva era, y todos relacionaron los principios básicos de su filosofía con los ideales que ella representaba.

Por consiguiente, las ideas de la Revolución francesa están presentes en el propio núcleo de los sistemas idealistas y determinan en gran medida su estructura conceptual. Tal como lo vieron los idealistas alemanes, la Revolución francesa no sólo llegó a abolir el absolutismo

feudal, reemplazándolo con el sistema político y económico de la clase media, sino que completa también lo que la Reforma alemana había comenzado al emancipar al individuo y convertirlo en dueño autosuficiente de su propia vida. La posición del hombre en el mundo, el modo como trabaja y se recrea, no habría de depender ya de una autoridad externa, sino de su propia actividad libre y racional. El hombre había pasado ya el largo período de inmadurez durante el cual fue víctima de abrumadoras fuerzas naturales y sociales, y se había convertido en el sujeto autónomo de su propio desarrollo. De ahora en adelante, la lucha con la naturaleza y con la organización social habría de ser guiada por los propios progresos de su conocimiento. El mundo habría de ser un orden racional.

Los ideales de la Revolución francesa encontraron su punto de apoyo en el proceso del capitalismo industrial. El Imperio napoleónico liquidó las tendencias radicales y, al mismo tiempo, consolidó las consecuencias económicas de la Revolución. Los filósofos franceses de este período interpretaron la realización de la razón como liberación de la industria. La producción industrial en expansión parecía ser capaz de suministrar los medios de satisfacer todas las necesidades humanas. Así, mientras Hegel elaboraba su sistema, Saint-Simon en Francia exaltaba la industria como el único poder capaz de conducir a la humanidad hacia una sociedad libre y racional. El proceso económico aparecía como el fundamento de la razón.

El desarrollo económico en Alemania estaba muy rezagado con respecto a Francia y a Inglaterra. La clase media alemana, débil y esparcida en numerosos territorios de intereses divergentes, difícilmente podía contemplar la posibilidad de una revolución. Las pocas empresas industriales que existían no eran más que pequeñas islas dentro de un prolongado sistema feudal. El individuo en su existencia social o era un esclavo o mantenía en esclavitud a su prójimo. Como ser pensante, sin embargo, podía al menos aprehender el contraste entre la miserable

realidad que existía en todas partes y las potencialidades humanas que la nueva época había liberado; y como persona moral, al menos en su vida privada, podía preservar la dignidad humana y la autonomía. Así, mientras la Revolución francesa había ya empezado a afirmar la realidad de la libertad, el idealismo alemán se limitaba a ocuparse sólo de la idea de esa libertad. Los esfuerzos históricos concretos por establecer una forma racional de sociedad eran trasladados aquí al plano filosófico y se hacían patentes en los esfuerzos por elaborar el concepto de razón.

El concepto de razón es fundamental en la filosofía de Hegel. Este sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la Historia tiene que ver con la razón y sólo con la razón y que el Estado es la realización de la razón. Estas afirmaciones no serían comprensibles, sin embargo, mientras la razón sea interpretada como un puro concepto metafísico, ya que la idea hegeliana de la razón ha conservado, aunque bajo una forma idealista, los esfuerzos materiales por un orden de vida libre y racional. La deificación de la razón como *être supreme* de Robespierre es la contrapartida de la glorificación de la razón en el sistema de Hegel. El núcleo de la filosofía hegeliana es una estructura cuyos conceptos —libertad, sujeto, espíritu, noción— están derivados de la idea de razón. A menos que logremos revelar el contenido de estas ideas y su conexión intrínseca, el sistema de Hegel se nos aparecerá como una oscura metafísica, cosa que, en realidad, no ha sido nunca.

Hegel mismo relacionó su concepto de razón con la Revolución francesa, poniendo en ello el mayor énfasis. La Revolución exigía que «no se reconociese como válido en una Constitución nada que no tuviese que ser reconocido de acuerdo al derecho de la razón» [1]. Hegel desarrolló más esta interpretación en sus lecciones sobre Filosofía de la Historia: «Nunca desde que el sol ha estado en el firmamento y los planetas han dado vueltas a su alrededor, había sido percibido que la existencia del hombre se centra en su cabeza, es decir, en el pensa-

miento, por cuya inspiración construye el hombre el mundo de la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el *Noũs* gobierna el Universo; pero hasta ahora el hombre no había llegado al reconocimiento del principio de que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Esto fue, por consiguiente, una gloriosa aurora mental. Todos los seres pensantes comparten el júbilo de esta época» [2].

En la perspectiva de Hegel, el giro decisivo que dio la historia con la Revolución francesa consiste en que el hombre empezó a contar con su espíritu y se atrevió a someter la realidad dada a las normas de la razón. Hegel explica este nuevo desarrollo a través de un contraste entre el empleo de la razón y una acrítica condescendencia con las condiciones de vida predominantes. «Nada que no sea el resultado del pensar es razón.» El hombre se ha propuesto organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre pensamiento racional, en lugar de acomodar simplemente su pensamiento al orden existente y a los valores dominantes. El hombre es un ser pensante. Su razón lo capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. No está, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón. Si sigue la dirección que ésta le señala alcanzará ciertas concepciones que pondrán al descubierto los antagonismos entre esta razón y el estado de cosas existentes. Puede llegar a descubrir que la historia es una constante lucha por la libertad, que la individualidad del hombre exige que éste posea la propiedad como medio para realizarse plenamente, y que todos los hombres tienen igual derecho a desarrollar sus facultades humanas. Empero, lo que prevalece de hecho es la desigualdad y la esclavitud; la mayoría de los hombres carecen de toda libertad y se hallan privados del último resto de su propiedad. Por lo tanto, la realidad «no razonable» tiene que ser alterada hasta que llegue a conformarse con la razón. En el presente caso, es necesario reorganizar el orden social existente, abolir el absolutismo y los restos de feudalis-

mo, establecer la libre competencia, hacer que todos tengan iguales derechos ante la ley, etc.

Según Hegel, la Revolución francesa enunció el poder supremo de la razón sobre la realidad. Resume esto diciendo que el principio de la Revolución francesa establecía que el pensamiento debe gobernar la realidad. Las implicaciones que encierra esta afirmación conducen al propio centro de su filosofía. El pensamiento tiene que gobernar la realidad. Lo que el hombre piensa que es verdadero, justo y bueno tiene que ser realizado en la organización real de su vida individual y social. El pensamiento, sin embargo, varía con los individuos, y la diversidad de opiniones individuales que resulta de ello es incapaz de ofrecer un principio para orientar la organización común de la vida. A menos que el hombre posea conceptos y principios de pensamiento que denoten condiciones y normas universalmente válidas, su pensamiento no puede reclamar el gobierno de la realidad. Situado dentro de la tradición de la filosofía occidental, Hegel cree que estos principios y conceptos objetivos existen. Y llama razón a su totalidad.

Todas las filosofías de la Ilustración francesa y sus sucesoras revolucionarias entendieron la razón como fuerza histórica objetiva, la cual, una vez liberada de las cadena del despotismo, hará de la tierra un lugar de progreso y de felicidad. Sostenían que «el poder de la razón y no la fuerza de las armas, propagará los principios de nuestra gloriosa revolución» [3]. En virtud de su propio poder, la razón triunfará sobre la irracionalidad social y derrocará a los opresores de la humanidad. «Toda ficción desaparece ante la verdad y todas las extravagancias caen frente a la razón» [4].

Sin embargo, la suposición de que la razón se mostrará inmediatamente en la práctica es un dogma que el curso de la historia no corrobora. Hegel creía, tanto como Robespierre, en el poder invencible de la razón. «Esa facultad que el hombre puede amar suya, elevada por encima de la muerte y de la decadencia... es capaz de tomar decisiones por su cuenta. Se anuncia a sí misma

como razón. La elaboración de sus leyes no depende de otra cosa, ni puede tomar sus normas de ninguna otra autoridad de la tierra o del cielo» [5]. Pero para Hegel, la razón sólo puede gobernar la realidad si la realidad se ha vuelto racional en sí misma. Esta racionalidad se hace posible cuando el sujeto penetra en el contenido mismo de la naturaleza y de la historia. La realidad objetiva es también, por lo tanto, la realización del sujeto. Esta es la concepción que Hegel resumió en una de sus proposiciones más fundamentales, a saber, que el Ser es, en sustancia, un «sujeto» [6]. El significado de esta proposición sólo puede ser comprendido a través de una interpretación de la *Lógica* de Hegel. Trataremos de dar aquí una explicación provisional que será ampliada luego [7].

La idea de la «sustancia como sujeto» concibe a la realidad como un proceso dentro del cual todo ser es la unificación de fuerzas contradictorias. «Sujeto» denota no sólo el ego epistemológico o conciencia, sino también un modo de existencia, a saber, que una unidad que se está autodesarrollando constituye un proceso antagónico. Todo lo que existe es «real» sólo en tanto funcione como «sí mismo» a través de todas las relaciones contradictorias que constituyen su existencia. Por lo tanto, ha de ser considerado como un «sujeto» que progresa por sí mismo hacia adelante, revelando sus contradicciones inherentes. Por ejemplo, una piedra sólo es una piedra en la medida en que permanezca igual a sí misma, a través de su acción y de su reacción respecto a las cosas y los procesos que entran en relación con ella. Se moja en la lluvia, resiste al hacha; soporta cierto peso antes de ceder. Ser-una-piedra es un continuo mantenerse contra todo lo que actúa sobre la piedra; es un continuo proceso de convertirse en piedra y de ser piedra. Naturalmente, el «convertirse» no es consumado por la piedra como sujeto consciente. La piedra es modificada en su interacción con la lluvia, el hacha y el peso; no se modifica a sí misma. En cambio, una planta se despliega y desarrolla a sí misma. No es primero un retoño, y luego una flor, sino más bien todo el movimiento desde

el retoño, pasando por la flor hasta la declinación. La planta se constituye y se preserva a sí misma en este movimiento. Se acerca mucho más a ser un verdadero «sujeto» que la piedra, ya que las diferentes etapas del desarrollo de la planta surgen de la propia planta; constituyen su «vida» y no le son impuestas desde fuera.

La planta, sin embargo, no «comprende» este desarrollo. No se «percata» de él como suyo y, por lo tanto, no puede racionalizar sus propias potencialidades para alcanzar el ser. Tal «percatarse» es un proceso que se cumple en el verdadero sujeto y se alcanza sólo con la existencia del hombre. Unicamente el hombre tiene el poder de percatarse de sí mismo, el poder de ser un sujeto que se autodetermina en todos los procesos de su conversión, pues sólo él tiene una comprensión de las potencialidades y un conocimiento de las «nociones». Su existencia misma es el proceso de actualizar sus potencialidades, de configurar su vida de acuerdo con las nociones de la razón. Encontramos aquí la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad. La razón presupone la libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades. El cumplimiento de estos fines pertenece sólo al sujeto que es dueño de su propio desarrollo y que comprende tanto sus potencialidades propias como las de las cosas que lo rodean. A su vez, la libertad, presupone la razón porque es sólo el conocimiento comprensivo lo que capacita al sujeto para obtener y ejercer este poder. La piedra no lo posee; como tampoco la planta. Ambas carecen de conocimiento comprensivo y, por lo tanto, de verdadera subjetividad. «El hombre, sin embargo, sabe lo que es y sólo por esto es real. Razón y libertad no son nada sin este conocimiento» [8].

La razón culmina en la libertad, y la libertad es la existencia misma del sujeto. Por otra parte, la misma razón existe sólo a través de su realización, el proceso de su conversión a lo real. La razón es una fuerza objetiva y una realidad objetiva sólo porque todos los modos del

ser son, en mayor o menor grado, modos de la subjetividad, modos de la realización. Sujeto y objeto no están separados por un abismo infranqueable, porque el objeto es en sí mismo una suerte de sujeto y porque todos los tipos de ser culminan en el sujeto libre, «comprensivo», capaz de realizar la razón. La naturaleza se convierte así en un intermediario para el desarrollo de la libertad.

La vida de la razón aparece en la lucha constante del hombre por comprender lo que existe y por transformarlo de acuerdo con la verdad comprendida. La razón es también esencialmente una fuerza histórica. Su realización se cumple como un proceso en el mundo espacio-temporal, y es, en última instancia, toda la historia de la humanidad. El término que designa a la razón como historia es espíritu *(Geist)*, lo cual denota que el mundo histórico es considerado en relación con el progreso racional de la humanidad, no como una sucesión de actos y acontecimientos, sino como una continua lucha para adaptar al mundo a las crecientes potencialidades de la humanidad.

La historia está organizada en diferentes períodos, cada uno de los cuales señala un nivel de desarrollo distinto y representa un estadio definido en la realización de la razón. Cada estadio debe ser aprehendido y comprendido como un todo, a través de las formas de vivir y pensar predominantes que lo caracterizan, a través de sus instituciones políticas y sociales, su ciencia, su religión y su filosofía. En la realización de la razón aparecen diferentes estadios, pero sólo hay una razón, así como sólo hay una verdad única y total: la realidad de la libertad. «Esta es la meta final hacia donde ha estado apuntando continuamente el proceso de la historia del mundo y para la cual han sido ofrecidos los sacrificios que se han hecho o que se hacen en el vasto altar de la tierra a través de las edades. Es el único objetivo final que se realiza y se cumple a sí mismo; el único punto de reposo en medio de la continua sucesión de acontecimientos y condiciones, y la única verdadera realidad de ellos» [9].

Una unidad *inmediata* de razón y realidad no existe nunca. La unidad viene sólo después de un largo proceso que comienza en el nivel más bajo de la naturaleza y alcanza la forma más alta de la existencia, la de un sujeto libre y racional, que vive y actúa teniendo conciencia de sus potencialidades. Mientras haya una separación entre lo real y lo potencial, es necesario actuar sobre lo real y modificarlo hasta conformarlo con la razón. En tanto que la realidad no esté configurada por la razón, sigue sin ser realidad, en el sentido enfático de la palabra. Así, la realidad cambia de significado dentro de la estructura conceptual del sistema de Hegel. Lo «real» viene a significar no todo lo que existe de hecho (esto sería denominado más bien apariencia), sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón. Lo «real» es lo racional, y sólo esto. Por ejemplo, el Estado sólo se hace realidad cuando corresponde a las potencialidades dadas del hombre y permite su pleno desarrollo. Cualquier forma preliminar de Estado no es aún racional, y, por lo tanto, no es aún real.

De este modo, el concepto de razón en Hegel tiene un claro carácter crítico y polémico. Se opone a toda aceptación ligera del estado de cosas dado. Niega la hegemonía de toda forma dada de existencia demostrando los antagonismos que la disuelven en otras formas. Trataremos de demostrar que el «espíritu de contradicción» es la fuerza propulsora del método dialéctico de Hegel [10].

En 1793, Hegel escribía a Schelling: «La razón y la libertad siguen siendo nuestros principios». En sus primeros escritos no existe ninguna separación entre el significado social y filosófico de estos principios, los cuales están expresados en el mismo lenguaje revolucionario utilizado por los jacobinos franceses. Por ejemplo, Hegel dice que el significado de su tiempo radica en el hecho de que «el halo que rodeaba a los principales opresores y dioses de la tierra ha desaparecido. Los filósofos han demostrado la dignidad del hombre; la gente aprenderá a sentir esto y no sólo reclamará sus derechos, que han sido pisoteados, sino que los tomará por sí misma,

los hará suyos. La religión y la política han empleado la misma táctica. La primera ha enseñado lo que el despotismo quería enseñar, el desprecio por la humanidad y la incapacidad del hombre para alcanzar lo bueno y cumplir su esencia a través de sus propios esfuerzos» [11]. Es posible encontrar frases aún más extremadas en las que llega a afirmarse que la realización de la razón requiere un esquema social que contraviene al orden dado. En el *Erstes Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, escrito en 1776, encontramos la siguiente: «Demostraré que así como no hay una idea de la máquina, no hay una idea del Estado, ya que el Estado es algo mecánico. Sólo lo que es objeto de la libertad puede ser llamado una idea. Es necesario, por lo tanto, trascender el Estado, ya que todo Estado está destinado a tratar a los hombres libres como engranajes de una máquina. Y esto es precisamente lo que no debe suceder; de allí que el Estado deba perecer» [12].

Sin embargo, el propósito radical de los conceptos idealistas básicos es abandonado poco a poco y éstos se ven ajustados cada vez más a la forma social predominante. Como veremos, la estructura conceptual del idealismo alemán, que conserva los principios decisivos de la sociedad liberal y no permite ir más allá de ellos, requería este proceso.

No obstante, la forma particular que asume la reconciliación entre filosofía y realidad en el sistema de Hegel está determinada por la situación real de Alemania durante el período en que éste elaboró su sistema. Los primeros conceptos filosóficos de Hegel fueron elaborados en medio de un Imperio alemán decadente. Como dice en la introducción de su panfleto sobre la Constitución de Alemania (1802), el Estado alemán de la última década del siglo XVIII «no era ya un Estado». Los restos de despotismo feudal todavía tenían influjo en Alemania y eran tanto más opresivos cuanto que estaban divididos en una multitud de mezquinos despotismos que competían entre sí. El Imperio «estaba constituido por Austria y Prusia, los Príncipes electores, 94 príncipes ecle-

siásticos y seglares, 103 barones, 40 prelados y 51 ciudades imperiales; en suma, lo integraban casi 300 territorios». No había una jurisdicción centralizada; la Corte Suprema *(Reichskammergericht)* era el lugar de origen del «soborno, el capricho y el cohecho» [13]. La servidumbre aún prevalecía y el campesino era todavía una bestia de carga. Algunos príncipes continuaban alquilando o vendiendo súbditos como soldados mercenarios a naciones extranjeras. Operaba una fuerte censura para reprimir los menores vestigios de ilustración [14]. Un contemporáneo describe el escenario habitual con las siguientes palabras: «Sin ley ni justicia, sin protección contra los impuestos arbitrarios, llenos de incertidumbres por la vida de nuestros hijos, por nuestra libertad y por nuestros derechos, presa impotente del poder despótico, nuestra existencia carente de unidad y de espíritu nacional... éste es el *statu quo* de nuestra nación» [15].

En marcado contraste con Francia, Alemania carecía de una clase media poderosa, consciente y políticamente educada, capaz de dirigir la lucha contra el absolutismo. La nobleza gobernaba sin oposición. «Sería difícil que alguien en Alemania —notaba Goethe— pensase en envidiar esta gran masa privilegiada o codiciar sus afortunadas ventajas» [16]. La clase media urbana, dispersa en numerosas ciudades, cada una con su propio gobierno y sus propios intereses locales, se veía imposibilitada para cristalizar y efectuar ninguna oposición seria. Naturalmente, existían conflictos entre los patricios que gobernaban y los gremios y artesanos. Pero en ninguna parte tomaban las proporciones de un movimiento revolucionario. Los ciudadanos acompañaban sus peticiones y reclamos con una oración para que Dios protegiese a su tierra del «terror de la revolución» [17].

Ya desde la Reforma alemana, las masas se habían acostumbrado al hecho de que, para ellas, la libertad era un «valor interior», compatible con cualquier forma de servidumbre, de que la obediencia debida a la autoridad existente era un requisito previo para la salvación eterna, y de que el trabajo y la pobreza eran bendiciones ante

los ojos del Señor. Un largo proceso de entrenamiento disciplinario había introvertido los reclamos de la libertad y de la razón en Alemania. Una de las funciones decisivas del protestantismo había sido la de inducir a los individuos emancipados a aceptar el nuevo sistema social que había surgido, apartando sus exigencias y demandas del mundo exterior para orientarlos hacia su vida interior. Lutero estableció la libertad cristiana como un valor interior que habría de ser realizado independientemente de cualquier condición externa. La realidad social resultaba indiferente en lo relativo a la verdadera esencia del hombre. El hombre aprendió a volver hacia sí mismo los requerimientos para la satisfacción de sus potencialidades y a «buscar en sí mismo y no en el mundo exterior la realización de su vida» [18].

La cultura alemana es inseparable de su origen protestante. En ella surgió un reino de belleza, libertad y moralidad, que había de permanecer ajeno a las realidades y a las luchas externas; desligado del miserable mundo social, se anclaba en el «alma» del individuo. Esta evolución da origen a una tendencia claramente visible en el idealismo alemán: el deseo de reconciliación con la realidad social. Esta tendencia conciliatoria de los idealistas entra constantemente en conflicto con su racionalismo crítico. Finalmente, el ideal que el aspecto crítico establece, una reorganización racional del mundo en lo político y social, se ve frustrada y transformada en un valor espiritual.

Las clases «educadas» se aíslan de los asuntos prácticos, y volviéndose por esto impotentes para aplicar su razón a la remodelación de la sociedad, se realizan en los dominios de la ciencia, el arte, la filosofía o la religión. Estos dominios se convirtieron para ellos en la «verdadera realidad», trascendiendo así la miseria de las condiciones sociales existentes. Constituían un refugio para la verdad, la bondad, la belleza, la felicidad, y lo que es más importante, para un temperamento crítico que no podía incidir en lo social. La cultura era entonces esencialmente idealista, ocupada con la idea de las

cosas antes que con las cosas mismas. Situaba la libertad de pensamiento antes que la libertad de acción, la moralidad antes que la justicia práctica, la vida interior antes que la vida social del hombre. Sin embargo, esta cultura idealista, justamente por mantenerse ajena a la intolerable realidad y conservarse, por lo tanto, intacta y sin mancilla, sirvió, no obstante sus falsos consuelos y glorificaciones, como depositaria de las verdades que no habían sido realizadas en la historia de la humanidad.

El sistema de Hegel es la última gran expresión de este idealismo cultural, el último gran intento por hacer del pensamiento el refugio de la razón y de la libertad. El original impulso crítico de su pensamiento fue, empero, lo bastante fuerte para llevarlo a abandonar la indiferencia tradicional del idealismo por la historia. Hizo de la filosofía un factor histórico concreto e introdujo la historia en la filosofía.

La historia, sin embargo, cuando es comprendida, rompe el marco idealista.

El sistema de Hegel está necesariamente asociado con una filosofía política definida y con un orden político y social también definido. La dialéctica entre la sociedad civil y el Estado de la restauración no es incidental en la filosofía de Hegel, como tampoco es una simple sección de su *Filosofía del Derecho;* sus principios operan ya en la estructura conceptual de su sistema. Por otra parte, sus conceptos básicos no son más que la culminación de toda la tradición del pensamiento occidental. Sólo resultan comprensibles si se interpretan dentro de esta tradición.

Hasta ahora hemos intentado situar brevemente los conceptos hegelianos en su marco histórico concreto. Nos queda la tarea de buscar el punto de partida del sistema de Hegel, cuyos orígenes se sitúan en la situación filosófica de su tiempo.

2. *El marco filosófico*

El idealismo alemán rescató a la filosofía del ataque del empirismo inglés, y la lucha entre ambos se convirtió no en un simple encuentro entre escuelas filosóficas diferentes, sino en una lucha por la filosofía como tal. La filosofía nunca había dejado de reclamar el derecho de orientar los esfuerzos del hombre hacia un dominio racional de la naturaleza y de la sociedad, o de fundar esta reclamación en el hecho de que la filosofía elaboraba los más altos y más generales conceptos para conocer el mundo. Con Descartes, la situación práctica de la filosofía asumió una nueva forma, que concordaba con el rápido progreso de las técnicas modernas. Anunciaba una «filosofía práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y la acción del fuego, el agua, el aire, las estrellas, el cielo y todos los demás cuerpos que nos rodean... somos capaces de emplearlos en todos los usos para los cuales se adaptan, y convertirnos así en dueños y señores de la naturaleza»[19].

El cumplimiento de esta tarea, estaba ligado de modo creciente con el establecimiento de leyes y conceptos de conocimiento universalmente válidos. El dominio racional de la naturaleza y de la sociedad presupone un conocimiento de la verdad, y la verdad es universal, en contraste con la apariencia multiforme de las cosas o con su forma inmediata percibida por los individuos. Este principio estaba ya presente en los primeros intentos de la epistemología griega: la verdad es universal y necesaria y, por lo tanto, contradice la experiencia común del cambio y del accidente.

La concepción de que la verdad es contraria a los hechos de la existencia ordinaria e independiente de los individuos contingentes, ha prevalecido durante toda la época histórica en que la vida social del hombre ha sido una vida de antagonismos entre individuos y grupos en conflictos. Lo universal ha sido hipostasiado como una reacción filosófica frente al hecho histórico de que, en la

sociedad, sólo prevalecen los intereses individuales, mientras que el interés común se afirma sólo «a espaldas» del individuo. El contraste entre lo universal y lo individual tomó una forma más intensa cuando, en la era moderna, surgieron las consignas de la libertad general y la idea de que un orden social apropiado sólo podía alcanzarse a través del conocimiento y de la actividad de individuos emancipados. Se declaró que todos los hombres eran libres e iguales; pero al actuar de acuerdo con sus ideas y en persecución de sus intereses, los hombres crearon y experimentaron un orden de dependencia, de injusticia y de crisis recurrentes. La competencia general entre sujetos económicos libres no estableció una comunidad racional capaz de salvaguardar y satisfacer los deseos y necesidades de todos los hombres. La vida de los hombres se hallaba supeditada al mecanismo económico de un sistema social que relacionaba los individuos entre sí como compradores y vendedores aislados de bienes. Esta carencia real de comunidad racional fue lo que determinó la búsqueda filosófica de la unidad *(Einheit)* y de la universalidad *(Allgemeinheit)* de la razón.

¿Ofrece la estructura individual del razonamiento (la subjetividad) leyes y conceptos generales que puedan constituir normas universales de racionalidad? ¿Es posible construir un orden racional universal sobre la autonomía del individuo? Al exponer una respuesta afirmativa a estas preguntas, la epistemología del idealismo alemán apuntaba hacia un principio unificador que fuese capaz de preservar los ideales básicos de la sociedad individualista sin convertirse en víctima de sus antagonismos. Los empiristas británicos habían demostrado que ni un solo concepto o ley de la razón podía reclamar universalidad; que la unidad de la razón es sólo la unidad de las costumbres o del hábito, que se pliega a los hechos pero que nunca los gobierna. Según los idealistas alemanes, este ataque amenaza todos los esfuerzos por imponer un orden a las formas de vida existentes. La unidad y la universalidad no pueden ser encontradas en la realidad empírica, ya que no son hechos dados. Además, la

propia estructura de la realidad empírica parece confirmar el supuesto de que es imposible derivarlas de los hechos. Sin embargo, si el hombre no logra crear la unidad y la universalidad por medio de su razón autónoma y aun en contradicción con los hechos, se verá obligado a someter, no sólo su existencia intelectual sino también la material, a los ciegos procesos y presiones que representa el orden de vida empírico predominante. Por consiguiente, el problema no era sólo filosófico; también concernía al destino histórico de la humanidad.

Los idealistas alemanes reconocían las manifestaciones históricas concretas del problema; esto se hace evidente en el hecho de que todos relacionaran la razón teórica con la *práctica*. Hay una transición necesaria del análisis kantiano de la conciencia trascendental a la exigencia de una comunidad, de un *Weltbürgerreich;* de la construcción del *ego* puro de Fichte a la construcción de una sociedad totalmente unificada y regulada *(der geschlossene Handelsstaat);* y de la idea hegeliana de la razón a la designación del Estado como la unión del interés común y el individual, y, por ende, como la realización de la razón.

El contraataque idealista fue provocado no por la visión empirista de Locke y Hume, sino por su refutación de las ideas generales. Hemos intentado mostrar cómo el derecho de la razón a configurar la realidad depende de la habilidad del hombre para alcanzar verdades generalmente válidas. La razón es capaz de ir más allá del hecho bruto de lo que es hacia el percatarse de lo que debe ser, sólo en virtud de la universalidad y necesidad de sus conceptos (los cuales a su vez son el criterio de su verdad). Los empiristas negaban estos conceptos. Las ideas generales, decía Locke, son «las invenciones y las criaturas del entendimiento, creadas por él para su propio uso, y se refieren sólo a signos... Por ende, cuando abandonamos lo particular, lo general que queda es sólo una criatura creada por nosotros...» [20]. Para Hume, las ideas generales son abstracciones de lo particular, y «representan» lo particular y sólo lo particular [21]. No pue-

den nunca ofrecer reglas o principios universales. Si se aceptase a Hume, tendría que rechazarse la exigencia de la razón de organizar la realidad. Pues, como ya vimos, esta exigencia se fundaba en la facultad de la razón para alcanzar verdades cuya validez no se deriva de la experiencia y que podían, de hecho, oponerse a la experiencia. «No es... la razón la que guía a la vida, sino la costumbre» [22]. Esta conclusión de las investigaciones empiristas hizo algo más que minar la metafísica. Confinaba al hombre dentro de los límites de lo «dado», dentro del orden existente de cosas y acontecimientos. ¿De dónde podía el hombre obtener el derecho de ir más allá, no ya de algo particular perteneciente a este orden, sino más allá de todo el orden mismo? ¿De dónde puede obtener el derecho de someter este orden al juicio de la razón? Si la experiencia y la costumbre han de ser la única fuente del conocimiento y de la creencia, ¿cómo actuar en contra de la costumbre, cómo actuar de acuerdo con ideas y principios que no han sido todavía aceptados y establecidos? La verdad no podría oponerse al orden dado ni la razón hablar en contra de él. El resultado de esto no era sólo el escepticismo sino el conformismo. La restricción empirista de la naturaleza humana al conocimiento de lo «dado» suprimía tanto el deseo por trascenderlo como la desesperación ante él. «Pues nada es más cierto que el hecho de que la desesperación tiene casi el mismo efecto en nosotros que el goce, y que tan pronto como nos damos cuenta de la imposibilidad de satisfacer cualquier deseo, este deseo desaparece. Cuando vemos que hemos llegado al máximo extremo de la razón humana nos quedamos satisfechos» [23].

Los idealistas alemanes consideraban que esta filosofía expresaba la abdicación de la razón. El atribuir la existencia de ideas generales a la fuerza de la costumbre, y los principios por medio de los cuales es comprendida la realidad a mecanismos psicológicos, era para ellos equivalente a la negación de la verdad y la razón. La psicología humana, según ellos, está sujeta a cambios; es, de hecho, un dominio incierto y fortuito del cual no es

posible derivar universalidad o necesidad alguna. Y sin embargo, tal necesidad y universalidad son la única garantía de la razón. A menos que se demuestre —sostenían los idealistas— que estos conceptos generales que reclaman tal necesidad y universalidad no son más que un producto de la imaginación, que no derivan su validez ni de la experiencia ni de la psicología individual, en otras palabras, a menos que se demuestre que son aplicables a la experiencia sin haber surgido de ella, la razón tendrá que doblegarse ante los dictámenes de la enseñanza empírica. Y si el conocimiento por medio de la razón, es decir, por medio de conceptos que no han sido derivados de la experiencia, significa metafísica, entonces el ataque contra la metafísica era al mismo tiempo un ataque contra las condiciones de la libertad humana, ya que el derecho de la razón a guiar la experiencia es parte esencial de estas condiciones.

Kant adoptó el punto de vista de los empiristas, de que todo conocimiento humano empieza y termina en la experiencia, de que sólo la experiencia suministra el *material* para los conceptos de la razón. No hay una declaración empirista más fuerte que la que abre su *Crítica a la Razón Pura:* «Todo pensamiento ha de relacionarse, en último término, directa o indirectamente, con sensaciones, y, por lo tanto, en nosotros, con la sensibilidad, ya que de ninguna otra manera puede dársenos un objeto». Kant sostiene, sin embargo, que los empiristas no lograron demostrar que la experiencia suministra también los modos y los medios con los cuales es organizado este material empírico. Si se lograse mostrar que estos principios de organización son una posesión genuina del entendimiento humano y que no surgen de la experiencia, quedaría a salvo la independencia y la libertad de la razón. La experiencia misma vendría a ser un producto de la razón, pues ya no sería entonces una desordenada multiplicidad de sensaciones e impresiones, sino una comprensiva organización de éstas.

Kant se propuso probar que el entendimiento humano poseía las «formas» universales que organizan los datos

múltiples suministrados por los sentidos. Las formas de la «intuición» (espacio y tiempo) y las formas del «entendimiento» (las categorías) son los universales a través de los cuales el espíritu ordena las múltiples sensaciones en el *continuum* de la experiencia. Son un *a priori* de toda sensación o impresión, de modo que «recibimos» y ordenamos las impresiones bajo estas formas. La experiencia presenta un orden universal y necesario sólo en virtud de la actividad *a priori* del espíritu humano, el cual percibe todas las cosas y acontecimientos en la forma de espacio y tiempo, y las comprende según las categorías de unidad, realidad, sustancia, causalidad, etcétera. Estas formas y categorías no se derivan de la experiencia, pues, como apuntaba Hume, es imposible encontrar una sensación o impresión que corresponda a ellas; empero, la experiencia como *continuum* organizado, se origina en ellas. Son universalmente válidas y aplicables porque constituyen la estructura misma del espíritu humano. El mundo de los objetos, como orden universal y necesario, es producido por el sujeto, no por el individuo, sino por los actos de la intuición y del entendimiento que son comunes a todos los individuos, ya que constituyen las condiciones mismas de la experiencia.

Kant denomina a esta estructura común del espíritu «conciencia trascendental». Está constituida por las formas de la sensibilidad y del entendimiento, que, en el análisis de Kant, no son marcos estáticos, sino formas de operar que existen sólo en el acto de aprehender y comprender. Las formas trascendentales de la sensibilidad sintetizan los múltiples datos de los sentidos dentro de un orden espacio-temporal. En virtud de las categorías, los resultados de esta síntesis son incorporados a las relaciones universales y necesarias de causa y efecto, sustancia, reciprocidad, etc. Y todo este complejo es unificado en la «percepción trascendental», que relaciona toda experiencia con el *ego* pensante, dando así a la experiencia la continuidad de ser «mi» experiencia. Estos procesos de síntesis, *a priori* y comunes a todos los es-

píritus y, por lo tanto, universales, son interdependientes y han de soportar *in toto* cada acto de conocimiento.

Lo que Kant llama la «más alta» síntesis, la percepción trascendental, es el percatarse del «yo pienso» que acompaña toda experiencia. A través de ella, el *ego* pensante se conoce a sí mismo como continuo, presente y activo a través de la serie de sus experiencias. La percepción trascendental es, por consiguiente, el fundamento último de la unidad del sujeto y, por ende, de la universalidad y necesidad de todas las relaciones objetivas.

La conciencia trascendental depende del material que se recibe a través de los sentidos. Sin embargo, la multitud de estas impresiones sólo logra convertirse en un mundo organizado de objetos y relaciones coherentes, a través de las operaciones de la conciencia trascendental. En consecuencia, como sólo conocemos las impresiones en el contexto de las formas *a priori* del espíritu, no podemos saber cómo o qué son las «cosas en sí» que dan origen a estas impresiones. Estas cosas en sí, que se presume que existen fuera de las formas del espíritu, permanecen completamente incognoscibles.

Hegel consideraba este elemento escéptico de la filosofía kantiana como nocivo para su intento de rescatar a la razón del asalto empirista. Mientras las cosas en sí permaneciesen fuera del alcance de la capacidad de la razón, ésta seguiría siendo un mero principio subjetivo, sin poder sobre la estructura objetiva de la realidad. Y de este modo el mundo se dividía en dos partes distintas, subjetividad y objetividad, entendimiento y sensibilidad, pensamiento y existencia. Esta separación no era para Hegel un problema primordialmente epistemológico. Una y otra vez subraya que la relación entre sujeto y objeto, su oposición, denota un conflicto concreto en la existencia, y que su solución, la unión de los opuestos, concierne tanto a la práctica como a la teoría. Más tarde, describió la forma histórica del conflicto como la «alienación» *(Entfremdung)* del espíritu, dando a entender que el mundo de objetos, originalmente producto del

trabajo y del conocimiento del hombre, se hace independiente de él y llega a ser gobernado por fuerzas y leyes incontroladas en las que el hombre ya no se reconoce. Al mismo tiempo, el pensamiento se hace ajeno a la realidad y la verdad se convierte en un ideal impotente preservado en el pensamiento, mientras que el mundo real queda tranquilamente fuera del alcance de su influencia. A menos que el hombre logre reunir las distintas partes de su mundo, y poner a la naturaleza y a la sociedad al alcance de su razón, estará para siempre condenado a la frustración. La tarea de la filosofía en este período de su desintegración general es demostrar el principio capaz de restaurar la unidad y la totalidad perdidas.

Hegel establece este principio en el concepto de razón. Hemos intentado esbozar las raíces sociohistóricas y filosóficas de este concepto, que establece un nexo entre las ideas progresistas de la Revolución francesa y las corrientes dominantes de la discusión filosófica. La razón es la verdadera forma de la realidad en la que todos los antagonismos de sujeto y objeto se integran para formar una unidad y una universalidad genuinas. La filosofía de Hegel es, por lo tanto, necesariamente, un sistema que clasifica todos los dominios del ser bajo la omnicomprensiva idea de razón. Tanto el mundo orgánico como el inorgánico, tanto la naturaleza como la sociedad, son puestos aquí bajo el imperio del espíritu.

Hegel consideraba el carácter sistemático de la filosofía como un producto de la situación histórica. La historia había alcanzado un estadio en el cual las posibilidades de realizar la libertad humana estaban a la mano. Sin embargo, la libertad presupone la realidad de la razón. El hombre sólo podrá ser libre y desarrollar todas sus potencialidades en el caso de que su mundo esté enteramente dominado por una voluntad racional de integración y por el conocimiento. El sistema hegeliano anuncia un estadio en el cual esta posibilidad ha sido alcanzada. El optimismo histórico que lo anima proporciona el fundamento para el llamado «panlogismo» hegeliano

que considera toda forma del ser como una forma de la razón. Las transiciones desde la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza,* y desde esta última a la *Filosofía del Entendimiento* se realizan en base al supuesto de que las leyes de la naturaleza surgen de la estructura racional del ser y conducen sin solución de continuidad a las leyes del entendimiento. El dominio del entendimiento alcanza en la libertad lo que el dominio de la naturaleza alcanza dentro de una necesidad ciega: el cumplimiento de las potencialidades inherentes a la realidad. Este es el estadio de la realidad al que se refiere Hegel como la «verdad».

La verdad no está ligada sólo a las proposiciones y juicios; en suma, no es sólo un atributo del pensamiento, sino una realidad en devenir. Algo es verdadero si es lo que puede ser, cumpliendo todas sus posibilidades objetivas; en el lenguaje de Hegel, es entonces idéntico a su «noción».

Esta noción tiene un doble empleo. Comprende la naturaleza o esencia del sujeto objeto de conocimiento, y por lo tanto, representa el verdadero pensamiento de él. Y, al mismo tiempo, se refiere a la realización presente de esta naturaleza o esencia, a su existencia concreta. Todos los conceptos fundamentales del sistema hegeliano están caracterizados por la misma ambigüedad. Nunca denotan meros conceptos (como en la lógica formal), sino formas o modos de ser comprendidos por el pensamiento. Hegel no presupone una identidad mística de pensamiento y realidad, pero sostiene que el pensamiento justo representa a la realidad porque ésta ha alcanzado en su desarrollo el estadio donde existe en conformidad con la verdad. Su «panlogismo» se acerca mucho a ser contrario de lo que se supone: se podría decir que toma los principios y formas de pensamiento de los principios y formas de la realidad, de modo que las leyes lógicas reproducen a las leyes que gobiernan el movimiento de la realidad. Esta unificación de opuestos es un proceso que Hegel demuestra en el caso de todo existente. La forma lógica del «juicio» expresa algo que

ocurre en realidad. Tómese por ejemplo el juicio: este hombre es un esclavo. Según Hegel significa que un hombre (el sujeto) se ha convertido en esclavo (el predicado), pero aunque sea un esclavo, sigue siendo un hombre, y, por lo tanto, esencialmente libre y opuesto a su predicado. El juicio no atribuye un predicado a un sujeto estable, sino que denota un proceso real del sujeto por medio del cual éste se convierte en algo distinto de él. El sujeto es el propio proceso de convertirse en el predicado y de contradecirlo. Este proceso disuelve en una multitud de relaciones antagónicas al sujeto estable que había supuesto la lógica tradicional. La realidad aparece como una dinámica en la cual todas las formas fijas se revelan como meras abstracciones. En consecuencia, cuando en la lógica de Hegel, los conceptos pasan de una a otra forma, esto se refiere al hecho de que, para el pensar justo, una forma de ser pasa a otra, y de que cada forma particular sólo puede ser determinada por la totalidad de las relaciones antagónicas en las que esta forma existe.

Hemos destacado el hecho de que para Hegel la realidad ha alcanzado el estadio en el cual existe dentro de la verdad. Esta afirmación requiere ahora una corrección. Hegel no quiere decir que todo lo que existe, existe conforme a sus potencialidades, sino que el entendimiento ha alcanzado la autoconciencia de su libertad, y se ha vuelto capaz de liberar a la naturaleza y a la sociedad. La realización de la razón no es un hecho, sino una tarea. La forma en que los objetos aparecen inmediatamente no es aún su verdadera forma. Lo que está simplemente dado es, en primera instancia, negativo, distinto a sus potencialidades reales. Se vuelve verdadero sólo en el proceso de la superación de esta negatividad, de modo que el nacimiento de la verdad requiere la muerte de un estado determinado del ser. El optimismo de Hegel está basado en una concepción destructiva de lo dado. Todas las formas son aprehendidas por el movimiento disolvente de la razón, la cual las cancela y las altera hasta adecuarlas a su noción. Es este el movimien-

to que el pensamiento refleja en el proceso de la «mediación» *(Vermittlung)*. Si nos guiamos por el verdadero contenido de nuestras percepciones y conceptos, toda delimitación de los objetos estables se desvanece. Se ven disueltos en una multitud de relaciones que agotan el contenido desarrollado de estos objetos y culminan en la actividad comprensiva del sujeto.

La filosofía de Hegel es, en verdad, como la denominó la reacción posterior, una filosofía negativa. Está motivada originalmente por la convicción de que los hechos dados que aparecen al sentido común como índice positivo de verdad son en realidad la negación de la verdad, de modo que ésta sólo puede establecerse por medio de su destrucción. La fuerza que impulsa el método dialéctico radica en esta convicción crítica. La dialéctica que encierra está relacionada con la concepción de que todas las formas de ser están penetradas por una negatividad esencial, y que esta negatividad determina su contenido y su movimiento. La dialéctica representa la tendencia contraria a cualquier forma de positivismo. Desde Hume hasta los positivistas lógicos de nuestros días, el principio de positivismo ha sido la autoridad final del hecho, y la observación de lo inmediatamente dado ha sido el método final de verificación. A mitad del siglo XIX, y primordialmente en respuesta a las tendencias destructivas del racionalismo, el positivismo asumió la forma peculiar de una «filosofía positiva», omnicomprensiva, que habría de reemplazar a la metafísica tradicional. Los protagonistas de este positivismo se afanaron mucho en acentuar la actitud conservadora y afirmativa de su filosofía. Esta conduce al pensamiento a satisfacerse con los hechos, a renunciar a cualquier transgresión más allá de ellos, y a doblegarse ante el estado de cosas dado. Para Hegel, los hechos en sí mismos no poseen autoridad. Son puestos *(gesetzt)* por el sujeto que los ha mediado con el proceso comprensivo de su desarrollo. La verificación radica, en último análisis, en este proceso con el que todo hecho está relacionado y que determina su contenido. Todo lo dado tiene que ser justificado ante la

razón, que es precisamente la totalidad de las capacidades del hombre y de la naturaleza.

No obstante, la filosofía de Hegel, que comienza con la negación de lo dado y conserva siempre esta negatividad, concluye con la declaración de que la historia ha alcanzado la realidad de la razón. Sus conceptos básicos estaban todavía ligados a la estructura social del sistema dominante, y en tal sentido se puede decir también que el idealismo alemán preservaba la herencia de la Revolución francesa.

Sin embargo, la «reconciliación de idea y realidad» proclamada en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, contiene un elemento decisivo que apunta más allá de la mera reconciliación. Este elemento ha sido conservado y utilizado en las doctrinas posteriores de la negación de la filosofía. La filosofía alcanza su fin cuando ha formulado su posición ante un mundo en el cual la razón está realizada. Si en este punto la realidad contiene las condiciones necesarias para materializar prácticamente la razón, el pensamiento puede dejar de preocuparse por lo ideal. La verdad requiere entonces para cumplirse una práctica histórica real. Al abandonar lo ideal, la filosofía abandona su tarea crítica y pasa a otra cosa. La culminación final de la filosofía es, así, al mismo tiempo, su abdicación. Liberada de sus preocupaciones por el ideal, la filosofía se libera también de su oposición a la realidad. Esto significa que deja de ser filosofía. De esto no se desprende, sin embargo, que el pensamiento haya de condescender con el orden existente. El pensamiento crítico no cesa, sino que asume otra forma. Los esfuerzos de la razón se vuelven hacia la teoría y práctica social.

La filosofía de Hegel muestra cinco estadios diferentes de desarrollo:

1. El período de 1790 a 1800 marca el intento por formular una fundamentación religiosa de la filosofía, ejemplificado en los escritos de esta época, los *Theologische Jugendschriften*.

2. 1800 a 1801, se asiste a la formulación de los puntos de vista e intereses filosóficos de Hegel a través de las discusiones críticas de los sistemas filosóficos contemporáneos, especialmente los de Kant, Fichte y Schelling. Los principales trabajos hegelianos de esta época son *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Glauben und Wissen,* y otros artículos en el *Kritischen Journal der Philosophie.*

3. Los años de 1801 a 1806 vieron la aparición del sistema de Jena, forma primitiva del sistema completo de Hegel. Este período está documentado por la *Jenenser Logik und Metaphysik, Jenenser Realphilosophie* y el *System der Sittlichkeit.*

4. 1807, publicación de la *Fenomenología del Espíritu.*

5. Período del sistema final, esbozado ya en 1801-1811 en la *Philosophische Propadeutik,* pero consumado sólo en 1817. A este período pertenecen los trabajos más voluminosos de Hegel: *Die Wissenschaft der Logik* (1812-16), la *Enzyclopaedie der philosophischen Wissenschaften* (1817, 1827, 1830), la *Rechtsphilosophie* (1821), y las conferencias de Berlín sobre Filosofía de la Historia, Historia de la Filosofía, Estética y Religión.

La elaboración del sistema filosófico hegeliano está acompañada de una serie de fragmentos políticos que intentan aplicar sus nuevas ideas filosóficas a situaciones históricas concretas. El proceso de referir las conclusiones filosóficas al contexto de la realidad política y social comienza en 1798 con sus estudios históricos y políticos; se continúa en su *Die Verfassung Deutschlands* en 1802, y prosigue hasta 1831, cuando escribe su estudio sobre el *Reform Bill* inglés. Debido a la conexión entre su filosofía y los acontecimientos históricos de su época, los escritos políticos de Hegel son parte integrante de su obra sistemática, y ambos deben ser tratados en conjunto a fin de dar a sus conceptos básicos una explicación tanto filosófica como histórica y política.

1. Primeros escritos teológicos de Hegel (1790-1800)

Si se desea penetrar en la atmósfera en la que se originó la filosofía hegeliana, es necesario trasladarse al marco cultural y político de la Alemania del Sur en las últimas décadas del siglo XVIII. En Württemberg, región que se hallaba bajo el dominio de un despotismo que acababa de aceptar algunas ligeras limitaciones constitucionales a su poder, las ideas de 1789 estaban comenzando a ejercer un fuerte impacto, particularmente entre la juventud intelectual. Parecía haber pasado el período del cruel despotismo primitivo que aterrorizaba a todo el país con constantes conscripciones militares para las guerras en el exterior, imposiciones arbitrarias y muy elevadas, venta de cargos, establecimientos de monopolios que despojaban a las masas y enriquecían las arcas de príncipes extravagantes, y arrestos imprevistos causados por la más leve sospecha o protesta [1]. Los conflictos entre el duque Eugenio y los estamentos se vieron mitigados por un convenio de 1770, eliminándose así el obstáculo más conspicuo para el funcionamiento de un gobierno centralizado; pero el resultado fue solamente la división del

absolutismo entre el gobierno personal del duque y los intereses de la oligarquía feudal.

Sin embargo, la Ilustración alemana, contrapartida debilitada de la filosofía inglesa y francesa que había resquebrajado el marco ideológico del Estado absolutista, se había infiltrado en la vida cultural de Württemberg: el duque era un discípulo del «déspota ilustrado» Federico II de Prusia, y en los últimos años de su gobierno se había entregado a un absolutismo ilustrado. El espíritu de la Ilustración estaba presente en las escuelas y universidades creadas por él. Los problemas religiosos y políticos eran discutidos en términos del racionalismo del siglo XVIII, se enaltecía la dignidad del hombre, así como su derecho a moldear su propia vida en contra de todas las formas anticuadas de autoridad y de tradición, y se exaltaba la tolerancia y la justicia. Pero a la joven generación que asistía entonces a la Universidad teológica de Tübingen —en ella figuraban Schelling y Hölderlin— le impresionaba sobre todo el contraste entre estos ideales y la miserable condición real del Imperio alemán. No había la menor posibilidad de que los derechos del hombre ocuparan su lugar en un Estado y una sociedad reorganizada. Es cierto que los estudiantes cantaban canciones revolucionarias y traducían la *Marseillaise*. De vez en cuando plantaban árboles de la libertad y gritaban contra los tiranos y sus secuaces, pero sabían que toda esta actividad era una impotente protesta contra las fuerzas aún inexpugnables que tenían entre sus manos al país. Todo lo que podía esperarse eran pequeñísimas reformas constitucionales que distribuyesen mejor el poder entre el príncipe y los estamentos.

Ante estos hechos, la joven generación miraba con añoranza hacia el pasado, y particularmente hacia esos períodos de la historia en que había prevalecido la unidad entre la cultura intelectual del hombre y su vida política y social. Hölderlin hizo una brillante descripción de la antigua Grecia, y Hegel escribió una glorificación de la Ciudad-Estado antigua, que por momentos eclipsaba la exaltada descripción de la Cristiandad primitiva

hecha por los estudiantes de teología. En los primeros fragmentos teológicos de Hegel se observa a menudo la incidencia del interés político en las discusiones de problemas religiosos. Hegel luchó afanosamente por recapturar el poder que, en las antiguas repúblicas, había producido y mantenido la unidad viva de todas las esferas de la cultura y había generado el libre desarrollo de todas las fuerzas nacionales. Hablaba de este poder oculto como del *Volksgeist:* «El espíritu de una nación, su historia, su religión y el grado de libertad política que ha alcanzado, no pueden ser separados en lo que respecta a su influencia, ni en lo que respecta a su calidad; están entretejidos formando una trabazón única...» [2].

El empleo que hace Hegel del *Volksgeist* está estrechamente relacionado con el que hace Montesquieu del *esprit général* de una nación como fundamento de sus leyes políticas y sociales. El «espíritu nacional» no está concebido como una entidad metafísica o mística, sino que representa la totalidad de las condiciones naturales, técnicas, económicas, morales e intelectuales que determinan el desarrollo histórico de la nación. El énfasis que ponía Montesquieu en este fundamento histórico estaba dirigido contra la injustificable conservación de formas políticas superadas. El concepto hegeliano del *Volksgeist* conservaba estas implicaciones críticas. En vez de proseguir con las distintas influencias que Montesquieu, Rousseau, Herder y Kant ejercieron en los estudios teológicos de Hegel, nos limitaremos a estudiar el tema dominante en Hegel.

Los estudios teológicos de Hegel interrogan repetidamente sobre la verdadera relación entre el individuo y un Estado que ya no satisface sus capacidades, sino que existe más bien como una institución «extrañada» en la cual ha desaparecido de los ciudadanos todo interés político activo. Hegel define este Estado casi con las mismas categorías del liberalismo del siglo XVIII: el Estado se apoya en el consentimiento de los individuos, define sus derechos y deberes y los protege de los peligros internos y externos que pueden atentar contra la perpetuación del

conjunto. El individuo, opuesto al Estado, posee los derechos inalienables del hombre, y el poder estatal no puede en ningún caso limitarlos, aunque tal limitación vaya en favor del propio interés del individuo. «Ningún hombre puede abandonar el derecho a darse a sí mismo la ley y ser el único responsable de su ejecución. Si renuncia a este derecho, el hombre deja de ser hombre. No obstante, no le compete al Estado impedir esta renuncia, pues esto sería obligar al hombre a ser hombre, sería ejercer la fuerza» [3]. No encontramos aquí la exaltación metafísica y moral del Estado que se observa en la obra posterior de Hegel.

Sin embargo, el tono cambia lentamente en este mismo período de su vida y aun dentro del mismo cuerpo de sus escritos. Hegel llega a considerar como el «destino» histórico del hombre —la cruz que tiene que soportar— la aceptación de las relaciones sociales y políticas que restringen su pleno desarrollo. El optimismo ilustrado de Hegel y su trágica loa de un paraíso perdido fueron reemplazados por el énfasis en la necesidad histórica que había creado un abismo entre el individuo y el Estado. Originariamente se hallaban unidos en una armonía «natural», pero una armonía alcanzada a expensas del individuo, ya que el hombre no poseía una libertad consciente y no dominaba el proceso social. Y mientras más «natural» era esta armonía primitiva, más fácilmente podía ser disuelta por las fuerzas incontrolables que gobernaban entonces el mundo social. «En Atenas y Roma, las guerras exitosas, la creciente riqueza y el contacto con el lujo y con mayores comodidades de vida produjeron una aristocracia de la guerra y de la riqueza que destruyó la república y causó la pérdida completa de la libertad política» [4]. El poder estatal cayó en manos de ciertos individuos y grupos privilegiados, mientras que la vasta masa de los ciudadanos perseguía sólo su interés privado, sin preocuparse por el bien común; «el derecho a la seguridad de la propiedad» se convirtió en su principal interés [5].

Los esfuerzos de Hegel por comprender las leyes uni-

versales que gobiernan este proceso lo condujeron inevitablemente a analizar el papel desempeñado por las instituciones sociales en el progreso de la historia. Uno de sus fragmentos históricos, escritos después de 1797, comienza con una arrebatada declaración de que «la seguridad de la propiedad es el pivote alrededor del cual gira toda la legislación moderna» [6], y en el primer proyecto de su panfleto sobre *Die Verfassung Deutschlands* (1798-9) afirma que la forma histórica de la «propiedad burguesa» *(bürgerliches Eigentum)* es responsable de la desintegración política dominante [7]. Además, Hegel sostenía que las instituciones sociales habían deformado incluso las relaciones más privadas y personales de los hombres. Hay un fragmento significativo en los *Theologische Jugendschriften*, llamado «Die Liebe», en el cual Hegel afirma que la armonía y la unión final entre los individuos en el amor está obstaculizada a causa de la «adquisición y la posesión de la propiedad como también de los derechos». El amante, explica, «que tiene que considerar a su amado o amada como poseedor de una propiedad, puede también llegar a sentir que la particularidad de él o ella milita en contra de la comunidad de sus vidas, particularidad que consiste en estar ella o él ligados a 'cosas muertas' que no pertenecen al otro y quedan necesariamente fuera de su unidad» [8].

Hegel relacionaba aquí la institución de la propiedad con el hecho de que el hombre había llegado a vivir en un mundo que, aunque configurado por su trabajo y su conocimiento, ya no era suyo, sino que más bien se oponía a sus necesidades internas —un mundo extraño gobernado por leyes inexorables, un mundo «muerto» en el que la vida humana se halla frustrada. Los *Theologische Jugendschriften* presentan en estos términos la primera formulación del concepto de «alienación» *(Entfremdung)*, destinado a desempeñar un papel decisivo en el desarrollo futuro de la filosofía hegeliana.

En los primeros estudios de Hegel sobre problemas políticos y religiosos encontramos la penetrante observación de que la pérdida de la unidad y de la libertad

—un hecho histórico— es el signo general de la era moderna, y el factor que caracteriza todas las condiciones de la vida social y de la vida privada. Esta pérdida de la libertad y de la unidad, dice Hegel, se hace patente en los numerosos conflictos que abundan en la vida humana, especialmente en el conflicto entre el hombre y la naturaleza. Este conflicto, que convertía a la naturaleza en un poder hostil que tenía que ser dominado por el hombre, había conducido a un antagonismo entre idea y realidad, entre el pensamiento y lo real, entre conciencia y existencia [9]. El hombre se encuentra constantemente enfrentado a un mundo que es adverso y ajeno a sus impulsos y deseos. ¿Cómo, entonces, restaurar la armonía entre este mundo y las potencialidades del hombre?

Al comienzo, la respuesta de Hegel fue la de un estudiante de teología. Su interpretación del cristianismo atribuía a éste una función básica en la hisoria del mundo: la de ofrecer un centro nuevo «absoluto» al hombre y una meta final a su vida. No obstante, Hegel se daba cuenta también de que la verdad revelada del Evangelio no se adecúa a las realidades políticas y sociales que se dan en el mundo, ya que el Evangelio se dirige esencialmente al individuo como un ser desligado de nexos sociales y políticos. Su fin esencial es salvar al individuo, y no a la sociedad o al Estado. Por lo tanto, no era la religión lo que podía resolver el problema, ni la teología lo que podía ofrecer principios para restaurar la libertad y la unidad. Como resultado de ello, el interés de Hegel se desvió lentamente de los asuntos y conceptos teológicos a los filosóficos.

Hegel siempre consideró a la filosofía, no como una ciencia especial, sino como la forma última del conocimiento humano. Derivaba la necesidad de la filosofía de la necesidad de remediar la pérdida general de la unidad y la libertad. Lo declara explícitamente en su primer artículo filosófico. «La necesidad de la filosofía surge cuando el poder unificador *(die Macht der Vereinigung)* ha desaparecido de la vida del hombre, cuando las contradicciones han perdido su interrelación e interdependen-

cia viviente y asumido una forma independiente» [10]. La fuerza unificadora de que habla se refiere a la armonía vital del individuo y del interés común, que prevalecía en las antiguas repúblicas y que aseguraba la libertad del todo e integraba todos los conflictos en la unidad viviente del *Volksgeist*. Cuando esta armonía se perdió, la vida del hombre se vio abrumada por profundos conflictos que ya no podían ser controlados por el todo. Ya hemos mencionado los términos con los que Hegel caracterizó estos conflictos: la naturaleza se oponía al hombre, la realidad era «ajena» a la «idea» y la conciencia opuesta a la existencia. Después resumió todas estas oposiciones bajo la forma general de un conflicto entre sujeto y objeto [11], relacionando de esta manera su problema histórico al problema filosófico que había dominado el pensamiento europeo desde Descartes. El conocimiento y la voluntad del hombre habían sido relegados a un mundo «subjetivo», cuya seguridad y libertad se enfrentaba a un mundo objetivo de incertidumbre y necesidad física. Mientras más caía en la cuenta de que las contradicciones eran la forma universal de la realidad, más filosóficas se volvían las discusiones de Hegel: sólo los conceptos más universales podían ahora aprehender las contradicciones, y sólo los últimos principios del conocimiento encerraban los principios para resolverlas.

Al mismo tiempo, aun los más abstractos conceptos hegelianos conservan las connotaciones concretas de sus preguntas. La filosofía tiene una misión histórica: realizar un análisis exhaustivo de las contradicciones que encierra la realidad y demostrar su posible unificación. La dialéctica surgió del punto de vista hegeliano de que la realidad es una estructura de contradicciones. Los *Theologische Jugendschriften* todavía recubrían la dialéctica con un velo teológico, pero aun allí se pueden encontrar los comienzos filosóficos del análisis dialéctico.

El primer concepto que Hegel introduce como la unificación de las contradicciones es el concepto de vida.

Se comprenderá mejor el papel peculiar que Hegel atribuye a la idea de la vida, si se admite que para él

todas las contradicciones se resuelven y sin embargo quedan preservadas en la «razón». Hegel concebía la vida como espíritu, es decir, como un ser capaz de comprender y dominar los omnicomprensivos antagonismos de la existencia. En otras palabras, el concepto de vida de Hegel alude a la vida de un ser racional y a la cualidad única del hombre entre todos los demás seres. A partir de Hegel, la idea de la vida ha constituido el punto de partida para muchos de los esfuerzos por reconstruir la filosofía en términos de la circunstancia histórica concreta del hombre y para superar así el carácter abstracto y remoto de la filosofía racionalista [12].

La vida se distingue de todos los demás modos de ser por la relación única que mantiene con sus determinaciones y con el mundo como un todo. En virtud de sus particularidades y de su forma limitada y determinada, todo objeto inanimado es diferente y opuesto al género, lo particular contradice a lo universal, de modo que el género no se cumple en el objeto inanimado. Lo viviente, empero, difiere de lo no viviente en este sentido, ya que la vida designa un ser cuyos estados *(Zustände)* y partes diferentes se hallan integrados en una unidad completa, la unidad del «sujeto». En la vida, «lo particular... es al mismo tiempo una rama del árbol infinito de la Vida; cada parte fuera del todo es al mismo tiempo el todo, la vida» [13]. Todo individuo viviente es también una manifestación del todo de la vida, en otras palabras, posee la esencia o potencialidades plenas de la vida. Aún más, aunque todo ser viviente está determinado y limitado, es capaz de invalidar sus limitaciones en virtud del poder que posee como sujeto viviente. La vida es en primer lugar una serie de determinadas condiciones «objetivas»; objetivas porque el sujeto viviente las encuentra fuera de él, limitando su libre autorrealización. No obstante, el proceso de la vida consiste en atraer continuamente estas condiciones externas hacia la resistente unidad del sujeto. El ser viviente se mantiene a sí mismo como «sí mismo», dominando y anexando la multitud de condiciones determinadas que encuentra, y creando

una armonía entre sí mismo y todo lo que se opone a sí mismo. Por consiguiente, la unidad de la vida no es una unidad inmediata y «natural», sino el resultado de una superación activa y constante de todo lo que se enfrenta a ella. Es una unidad que prevalece sólo como resultado de un proceso de «mediación» *(Vermittlung)* entre el sujeto viviente tal como es y sus condiciones objetivas. La mediación es la función propia del ser viviente como sujeto real, y al mismo tiempo, *hace* del ser viviente un sujeto real. La vida es la primera forma en que la sustancia es concebida como sujeto y, por lo tanto, la primera encarnación de la libertad. Es el primer modelo de una unificación real de los opuestos y, por ende, la primera encarnación de la dialéctica.

Sin embargo, no todas las formas de vida representan una unidad tan completa. Sólo el hombre en virtud de su conocimiento, es capaz de alcanzar «la idea de la Vida». Ya hemos indicado que para Hegel la unión perfecta de sujeto y objeto es un requisito previo para la libertad. Esta unión presupone un conocimiento de la verdad, es decir, un conocimiento de las potencialidades tanto del sujeto como del objeto. Sólo el hombre es capaz de transformar las condiciones objetivas de modo que se conviertan en un medio para su desarrollo subjetivo. Y la verdad que él encierra libera no sólo sus propias potencias sino también las de la naturaleza. El hombre trae la verdad al mundo, y con ella es capaz de organizar el mundo en conformidad con la razón. Hegel ilustra esto con la misión de San Juan Bautista, y por vez primera alude al punto de vista de que el mundo es en su propia esencia el producto de la actividad histórica del hombre. El mundo y todas «sus relaciones y determinaciones son el producto del trabajo del "ανθρώπου φωτός", del autodesarrollo del hombre» [14]. La concepción del mundo como producto de la actividad y del conocimiento humanos persiste, por lo tanto, como la fuerza propulsora del sistema hegeliano. En este primer estadio se pueden descubrir ya los rasgos de la posterior teoría dialéctica de la sociedad.

La «Vida» no es el concepto filosófico más avanzado alcanzado por Hegel en este primer período. El *System-fragment,* en el cual hace una elaboración mucho más precisa de la importancia filosófica del antagonismo entre sujeto y objeto y entre hombre y naturaleza, emplea el término espíritu *(Geist)* para designar la unificación de estos dominios dispares. El espíritu es esencialmente el mismo agente unificador que la vida: «La Vida Infinita puede ser llamada Espíritu porque el Espíritu connota la unidad viviente en medio de la diversidad... El Espíritu es la ley viviente que unifica la diversidad de modo que ésta se convierta en viviente» [15]. Pero aunque no significa más que vida, el concepto de espíritu pone el énfasis en el hecho de que la unidad de la vida es, en última instancia, la labor de la libre comprensión y actividad del sujeto, y no la de una ciega fuerza natural.

Los *Theologische Jugendschriften* encierran aún otro concepto que alude con bastante precisión a la lógica posterior de Hegel. En un fragmento intitulado «Glauben und Wissen», Hegel declara: «Unificación y ser *(Sein)* son equivalentes, la cópula 'es' en toda proposición expresa una unificación de sujeto y objeto, en otras palabras, un Ser» [16]. Una interpretación adecuada de esta afirmación requeriría una discusión exhaustiva de las ideas básicas de la filosofía europea desde Aristóteles. Aquí sólo podemos abordar una parte del contenido y de los antecedentes de la formulación.

La afirmación de Hegel implica que existe una distinción entre «Ser» *(Sein)* y ente *(Seiendes)* o, entre un ser determinado y el ser-como-tal. La historia de la filosofía occidental se abrió con esta misma distinción, realizada para responder a la pregunta ¿qué es el Ser?, que animó a la filosofía griega desde Parménides a Aristóteles. Todos los seres que nos rodean son seres determinados; una piedra, un instrumento, una casa, un animal, un acontecimiento, etc. Pero predicamos de cada uno de estos seres que *es* esto o lo otro; es decir, le atribuimos el ser. Y este ser que le atribuimos no es ninguna cosa particular en el mundo, sino que es común

a todos los seres particulares a los cuales es atribuido. Esto apunta hacia el hecho de que ha de haber un ser-como-tal diferente a todo ser determinado y, sin embargo, atribuible a todo ser cualquiera que sea, de modo que pueda ser llamado el verdadero «ser» en medio de la diversidad de los seres determinados. Ser-como-tal es lo que todos los seres particulares tienen en común y es, además, su substrato. Desde este punto de vista, era relativamente fácil tomar este ser más universal como «la esencia de todo ser», «divina sustancia», «la más real», y así combinar la ontología con la teología. Esta tradición opera en la *Lógica* de Hegel.

Aristóteles fue el primero en considerar este ser-como-tal que se atribuye por igual a todo ser determinado, no como una entidad metafísica separada, sino como un proceso o movimiento a través del cual todo ser particular toma la forma de lo que es *verdaderamente*. Según Aristóteles, hay una distinción que atraviesa todo el reino del ser entre la esencia οὐσία y sus diversos estados y modificaciones accidentales. El ser real, en el sentido estricto, es la esencia, con la cual se designa a la cosa concreta individual, tanto orgánica como inorgánica. La cosa individual es el sujeto o sustancia que persiste a través de un movimiento en el cual unifica y reúne los varios estados y fases de su existencia. Los diferentes modos de ser representan distintos modos de unificar las relaciones antagónicas; se refieren a los diferentes modos de persistir a través del cambio, de originarse y de perecer, de tener propiedades y limitaciones, y así sucesivamente. Y Hegel incorpora la concepción básica aristotélica a su filosofía: «Los diferentes modos de ser, son, en mayor o menor grado, unificaciones completas» [17]. Ser significa unificar, y unificar significa movimiento. A su vez, Aristóteles define al movimiento en términos de potencialidad y actualidad. Los distintos tipos de movimiento denotan distintas maneras de realizar las potencialidades inherentes a la esencia o cosa que se mueve. Aristóteles evalúa los tipos de movimiento de modo que el tipo más alto es aquel en el que todas y cada una de las potencia-

lidades están plenamente realizadas. Un ser que se mueve o desarrolla de acuerdo al tipo más alto sería una pura *energeia*. No tendría ningún material de realización fuera de él o ajeno a él, sino que sería enteramente él mismo en todo momento de su existencia. Si un ser semejante existiese, toda su existencia consistiría en el pensar. Un sujeto cuya actividad propia es el pensamiento no tiene objetos externos o ajenos; el pensamiento «capta» y conserva el objeto como pensamiento, y la razón aprehende la razón. El ser verdadero es movimiento verdadero, y este último es la actividad de la perfecta unificación del sujeto con su objeto. El verdadero Ser es, por lo tanto, pensamiento y razón.

Hegel concluye esta exposición en la *Enciclopedia de Ciencias Filosóficas* con el parágrafo de la *Metafísica* de Aristóteles en que el verdadero ser es explicado como razón. Esto es significativo no sólo como mera ilustración. La filosofía hegeliana es en gran medida una reinterpretación de la ontología de Aristóteles, rescatada de la distorsión del dogma metafísico y ligada a la profunda exigencia del racionalismo moderno de que el mundo sea transformado en un medio para el sujeto que se desarrolla libremente, de que el mundo se convierta, en suma, en la realidad de la razón. Hegel fue el primero en redescubrir el carácter extremadamente dinámico de la metafísica de Aristóteles, que trata a todo ser como proceso y movimiento; dinámica que se había perdido totalmente en la tradición formalista del aristotelismo.

La concepción de Aristóteles de que la razón es el verdadero ser se funda en la separación de este ser del resto del mundo. El νους-θεός no es ni la causa ni el creador del mundo, y es su primer motor sólo a través de un complicado sistema de intermediarios. La razón humana no es más que una débil copia de este νους-θεός. No obstante, la vida de la razón es la vida más alta y el bien más alto de la tierra.

Esta concepción está íntimamente ligada con una realidad que no ofrece un cumplimiento adecuado de las potencialidades propias del hombre y de las cosas, de modo

que este cumplimiento se situaba en la actividad más independiente de las incongruencias dominantes en la realidad. La elevación del dominio del espíritu a la posición de único reino de la libertad y de la razón estaba condicionada por un mundo de anarquía y esclavitud. Estas condiciones históricas prevalecían aún en el tiempo de Hegel; las potencialidades visibles no estaban actualizadas ni en la sociedad ni en la naturaleza, y los hombres no eran sujetos libres de su propia vida. Y como la ontología es la doctrina de las formas más generales del ser y, como tal, refleja la visión humana de las estructuras más generales de la realidad, no debe extrañar el que los conceptos básicos de la ontología aristotélica y de la hegeliana sean los mismos.

2. Hacia el sistema de filosofía (1800-1802)

1. *Los primeros escritos filosóficos*

En 1801, Hegel inició su carrera académica en Jena, para entonces el centro filosófico de Alemania. Fichte había enseñado allí hasta 1799, y en 1798 Schelling había sido nombrado profesor. La filosofía social y jurídica de Kant, su *Metaphysik der Sitten,* había sido publicada en 1799, y la revolución que había creado en la filosofía con sus tres *Críticas* aún ejercía una importante influencia en la vida intelectual. Es natural, por lo tanto, que los primeros artículos filosóficos de Hegel se centraran alrededor de las doctrina de Kant, Fichte y Schelling y que formulara sus problemas en los términos utilizados por las corrientes más importantes entre los idealistas alemanes.

Como ya vimos, Hegel adoptó el punto de vista de que la filosofía surge de las contradicciones omnicomprensivas en que se encuentra sumida la existencia humana. Este origen ha configurado la historia de la filosofía como historia de las contradicciones básicas, contradicciones

entre «espíritu y materia, alma y cuerpo, creencia y entendimiento, libertad y necesidad», las cuales habían aparecido más recientemente como contradicciones entre «razón y sensibilidad» *(Sinnlichbkeit)*, «inteligencia y naturaleza» y en la forma más general de «subjetividad y objetividad [1]. Estos eran precisamente los conceptos que estaban en la raíz de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, y los que Hegel disolvía ahora en su análisis dialéctico.

El primer concepto que Hegel sometió a la reinterpretación dialéctica fue el de razón. Kant había hecho la distinción básica entre razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*). Hegel dio a ambos conceptos un nuevo significado y los convirtió en el punto de partida de su método. Para él, la distinción entre entendimiento y razón es la misma que entre sentido común y pensamiento especulativo, entre reflexión no dialéctica y conocimiento dialéctico. Las operaciones del entendimiento producen el tipo de pensamiento corriente que prevalece tanto en la vida cotidiana como en la ciencia. El mundo es visto como una multitud de cosas determinadas, demarcadas unas de otras. Cada cosa es una entidad distinta y delimitada que está relacionada como tal con otras entidades igualmente delimitadas. Los conceptos que se desarrollan a partir de estos comienzos, y los juicios que se elaboran con estos conceptos, implican y tratan con cosas aisladas y las relaciones fijas entre dichas cosas. Las determinaciones del inviduo se excluyen unas a otras como si fuesen átomos o mónadas. Una no es la otra y nunca puede convertirse en la otra. Naturalmente, las cosas cambian, como también sus propiedades, pero cuando esto sucede, una propiedad o determinación desaparece y otra toma su lugar. Hegel llama finita *(das Endliche)* a la unidad así aislada y delimitada.

El entendimiento, pues, concibe un mundo de entidades finitas, gobernado por el principio de la identidad y de la oposición. Cada cosa es idéntica a sí misma y no a otra cosa, y en virtud de su identidad es opuesta a todas las demás cosas. Puede relacionarse y combinarse con ellas de muchas maneras, pero nunca pierde su propia

identidad y nunca se convierte en otra cosa que en sí misma. Cuando un papel de tornasol azul se vuelve rojo o cuando el día se convierte en noche, un existente aquí y ahora deja de ser aquí y ahora, y otra cosa toma su lugar. Cuando un niño se hace hombre, una serie de propiedades, las de la infancia, son reemplazadas por otras, las del adulto. El rojo y el azul, la infancia y la virilidad son opuestos eternamente irreconciliables. Las operaciones del entendimiento dividen así al mundo en innumerables polaridades y Hegel utiliza la expresión «reflexión aislada» *(isolierte Reflection)* para caracterizar la manera cómo el entendimiento forma y conecta sus conceptos polares.

Hegel enlaza el surgimiento y la expansión de este tipo de pensamiento con el origen y el predominio de ciertas relaciones de la vida humana [2]. Los antagonismos de la «reflexión aislada» expresan antagonismos reales. El pensamiento sólo podría llegar a entender al mundo como un sistema fijo de cosas aisladas y oposiciones indisolubles cuando el mundo se hubiese convertido en una realidada apartada de los verdaderos deseos y necesidades de la humanidad.

El aislamiento y la oposición no son, sin embargo, un estado último. El mundo no debe permanecer como un complejo de cosas fijas y dispares. Es necesario «captar» y realizar en la razón la unidad que subyace tras los antagonismos, pues la razón tiene la tarea de reconciliar los opuestos y «sublimarlos» en una verdadera unidad. El incumplimiento de esta tarea de la razón implicaría también restaurar la unidad perdida en las relaciones sociales de los hombres.

A diferencia del entendimiento, la razón está movida por la necesidad de «restaurar la totalidad» [3]. ¿Cómo lograr esto? Primero, dice Hegel, minando la falsa seguridad que procuran las percepciones y manipulaciones del entendimiento. El punto de vista del sentido común es el de la «indiferencia» y la «seguridad», «la indiferencia en la seguridad» [4]. La satisfacción con la realidad tal como aparece y la aceptación de sus relaciones fijas

y estables hace al hombre indiferente a las aún no realizadas potencialidades que no están «dadas» con la misma certeza y estabilidad de los objetos de los sentidos. El sentido común confunde la apariencia accidental de las cosas con su esencia, y persiste en creer que hay una identidad inmediata de esencia y existencia [5].

Per contra, la identidad de la esencia y de la existencia sólo puede resultar de los pacientes esfuerzos de la razón para crearla. Es llevada a cabo sólo a través de una acción consciente del conocimiento, cuya condición primordial es la renuncia al sentido común y al mero entendimiento en aras del «pensamiento especulativo». Hegel insiste en el hecho de que sólo este tipo de pensamiento es capaz de trascender los mecanismos distorsionantes del estado dado del ser. El pensamiento especulativo compara la forma aparente o dada de las cosas a las potencialidades de esas mismas cosas, y al hacer esto distingue su esencia de su estado accidental de existencia. Este resultado se alcanza, no a través de un proceso de intuición mística, sino por medio de un método de conocimiento conceptual, que examina el proceso por medio del cual cada forma se ha convertido en lo que es. El pensamiento especulativo concibe el «mundo intelectual y material», no como una totalidad de relaciones fijas y estables, sino como «un devenir, y a su ser como un producto y un productor» [6].

Lo que Hegel llama pensamiento especulativo es, en realidad, su primera exposición del método dialéctico. La relación entre pensamiento dialéctico (razón) y reflexión aisladora (entendimiento) está claramente definida. La primera critica e invalida las oposiciones fijas creadas por el segundo. Mina la «seguridad» del sentido común y demuestra que «lo que el sentido común considera como inmediatamente cierto no tiene ninguna realidad para la filosofía» [7]. El primer criterio de la razón es, pues, la desconfianza con respecto a la autoridad del hecho. Tal desconfianza es el escepticismo real que Hegel designa como «la porción libre» de toda verdadera filosofía [8].

La forma de la realidad que aparece inmediatamente

no es, pues, la realidad última. El sistema de cosas aisladas y en oposición, producido por las operaciones del entendimiento, tiene que ser reconocido por lo que es: una forma «mala» de la realidad, un dominio de limitaciones y esclavitud. El «reino de la libertad» [9], que es la meta inherente de la razón, no puede ser alcanzado, como creían Kant y Fichte, oponiendo el sujeto al mundo objetivo, ni atribuyendo a la persona autónoma toda la libertad de que carece el mundo exterior, y dejando a este último como el dominio de la ciega necesidad. (Hegel está atacando con esto el importante mecanismo de la «interiorización» o introversión, por medio de la cual la filosofía y la literatura habían convertido a la libertad en un valor interno que había de ser realizado sólo en el alma.) En la realidad última no puede haber ningún aislamiento entre el sujeto libre y el mundo objetivo; este antagonismo tiene que ser resuelto, junto con todos los demás creados por el entendimiento.

La realidad última en la que se resuelven los antagonismos es denominada por Hegel «el Absoluto». En este estadio de su desarrollo filosófico sólo puede describir dicho absoluto negativamente. Por lo tanto, este absoluto es justamente lo contrario de la realidad aprehendida por el sentido común y el entendimiento; «niega» la realidad del sentido común en todos sus detalles, de modo que la realidad absoluta no tiene ningún punto de semejanza con el mundo finito.

Mientras que el sentido común y el entendimiento perciben entidades aisladas que se mantienen opuestas unas a otras, la razón aprehende «la identidad de los opuestos». *No produce la identidad por medio de un* proceso que conecte y conlleve los opuestos, sino que los transforma de modo que dejen de existir como opuestos, aunque su contenido queda preservado en una forma de ser más alta y real. El proceso de la unificación de los opuestos afecta a toda la realidad y sólo termina cuando la razón ha «organizado» el todo de modo que «cada parte existe sólo en relación con el todo», y «cada en-

tidad individual tiene sentido y significación sólo en su relación con la totalidad» [10].

Unicamente la totalidad de los conceptos y cogniciones de la razón representan lo absoluto. Por lo tanto, la razón sólo se nos presenta plenamente bajo la forma de una «organización de proposiciones e instituciones» omnicomprensiva, es decir, como «sistema» [11]. Explicaremos la importancia concreta de estas ideas en el capítulo siguiente. Aquí, en sus primeros escritos filosóficos, Hegel recalca intencionalmente la función negativa de la razón, la destrucción del mundo seguro y fijo del sentido común y del entendimiento. Se refiere al absoluto como la «noche» o la «nada» [12], para contrastarlo con los objetos claramente definidos de la vida cotidiana. La razón significa la «absoluta aniquilación» del mundo del sentido común [13]. Pues, como ya lo dijimos, la lucha contra el sentido común es el comienzo del pensamiento especulativo, y la pérdida de la seguridad cotidiana es el origen de la filosofía.

Hegel clarifica más esta posición en el artículo «Glauben und Wissen», en el cual contrasta sus conclusiones con las de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Rechaza por completo el principio empírico que Kant había conservado al hacer depender a la razón de los objetos «dados» de la experiencia. En Kant, declara Hegel, la razón está limitada a un dominio interno del espíritu y no tiene ningún poder sobre «las cosas en sí». En otras palabras, no es realmente la razón, sino el entendimiento, lo que domina la filosofía kantiana.

Por otra parte, Hegel menciona especialmente el hecho de que Kant llegó a superar esta limitación en muchos puntos. Por ejemplo, la noción de una «unidad sintética original de la percepción» admite los mismos principios de Hegel de la identidad original de los opuestos [14], ya que la «unidad sintética» es propiamente una actividad por medio de la cual es producido y simultáneamente superado el antagonismo entre sujeto y objeto. Por consiguiente, la filosofía de Kant «contiene la verdadera forma del pensamiento» en lo que a este concepto se refiere, a

saber la tríada de sujeto, objeto y la síntesis de ambos [15].

Esta es la primera vez que Hegel afirma que la tríada *(triplizitat)* es la verdadera forma del pensamiento. No la plantea como un esquema vacío de tesis, antítesis y síntesis, sino como una unidad dinámica de opuestos. Es la verdad propia del pensamiento porque es la verdad en la que cada ser es la unidad sintética de condiciones antagónicas.

La lógica tradicional reconoce este hecho al establecer la forma del juicio como *S* es *P*. Hemos aludido ya a la interpretación hegeliana de esta forma. Para saber lo que una cosa es realmente, es necesario ir más allá de su estado inmediatamente dado *(S* es *S)* y seguir el proceso en el que se convierte en algo distinto a sí mismo *(P)*. En el proceso de convertirse en *P*, sin embargo, *S* sigue siendo *S*. Su realidad está constituida por toda la dinámica de su conversión en otra cosa y de su unificación con su «otro». El modelo dialéctico representa, y por lo tanto es, «la verdad» de un mundo permeado por la negatividad, un mundo en el que todo es algo distinto de lo que «realmente» es, y en el que la oposición y la contradicción constituyen las leyes del progreso.

2. *Los primeros escritos políticos*

Los intereses críticos de la filosofía dialéctica están claramente ilustrados por los importantes panfletos políticos de este período de la vida de Hegel. Estos panfletos muestran que la condición en que se encontraba el Imperio alemán después de su derrota ante la República francesa ocupaba un lugar en el origen mismo de los primeros escritos de Hegel.

Las contradicciones universales que, según Hegel, animan la filosofía, existen concretamente en los antagonismos y la desunión que reinaba entre los numerosos Estados alemanes y entre éstos y el Imperio. El «aislamiento» que Hegel había demostrado en sus artículos filosóficos se hace patente en la terquedad con que, no

sólo cada Estado, sino prácticamente cada individuo, persigue su propio interés particular sin la menor consideración por el todo. La consiguiente «pérdida de la unidad» ha reducido al poder imperial a la total impotencia y hecho del Imperio una fácil presa para cualquier agresor.

Alemania ya no es un Estado... Si se le pudiese aún llamar Estado, su condición actual de decadencia podría sólo llamarse anarquía, apartando el hecho de que las partes que la componen se han constituido en Estado. Es únicamente el recuerdo de lazos anteriores y no una unión real lo que les da la apariencia de la unidad... En su guerra con la República francesa, Alemania se ha dado cuenta que ya no es un Estado... Los resultados más obvios de esta guerra son la pérdida de algunas de las más bellas regiones de Alemania, y de algunos millones de habitantes, una deuda pública (aún más alta en el Sur que en el Norte) que hace persistir la agonía de la guerra en la paz, y el resultado de que además de los que han caído bajo el poder de los conquistadores y de leyes y costumbres extrañas, muchos Estados perderán su bien más alto en este trato, es decir, su independencia [16].

Hegel prosigue el examen de los fundamentos de la desintegración. La Constitución alemana, según Hegel, no corresponde ya al estado económico y social de la nación en la actualidad. La Constitución es un vestigio de un antiguo orden feudal que se ha visto reemplazado, hace tiempo, por un orden diferente, el de la sociedad individualista [17]. La conservación de la antigua forma de la Constitución frente al cambio radical que ha tenido lugar en todas las relaciones sociales es equivalente al hecho de mantener una condición dada simplemente porque está dada. Tal práctica está reñida con todas las normas y dictados de la razón. El orden de vida dominante se opone contundentemente a los deseos y necesidades de la sociedad; ha perdido «toda su dignidad y todo su poder» y se ha hecho «puramente negativo» [18].

Y, continúa diciendo Hegel, lo que persiste en esta «forma meramente negativa» sin estar «adaptado» a la idea de la razón, no puede ser considerado como «real» [19]. El sistema político tiene que ser destruido y transfor-

mado en un nuevo orden racional. Tal transformación no puede ocurrir sin violencias.

El realismo extremo de la posición de Hegel se muestra tras el marco y la terminología idealista. «La noción y la penetración de la necesidad son demasiado débiles para afectar a la acción. La noción y la penetración están acompañadas de tanta desconfianza que tienen que ser justificadas por la violencia; sólo entonces puede el hombre someterse a ellos» [20]. La noción puede ser justificada por la violencia sólo en la medida en que ella exprese una fuerza histórica real que ha madurado en el seno del orden existente. La noción contradice a la realidad cuando esta última se ha vuelto contradictoria en sí misma. Hegel afirma que una forma social dominante puede ser atacada con éxito por el pensamiento sólo si esta forma ha entrado en franca contradicción con su propia «verdad» [21], en otras palabras, si ya no puede satisfacer las demandas de sus propios contenidos. Sostiene que Alemania está en este caso. Allí, los campeones del nuevo orden representan fuerzas históricas que han superado el sistema anterior. El Estado, que debería perpetuar el interés común de sus miembros en una forma racional apropiada —pues únicamente esto constituye su «verdad»—, no lo hace. Por esta razón, los que gobiernan el Estado hablan falsamente cuando defienden su posición en nombre del interés común [22]. Son sus adversarios y no ellos quienes representan el interés común, y su noción, la idea del nuevo orden que sostienen, no es meramente un ideal, sino la expresión de la realidad que ya no soporta al orden dominante.

Hegel cree que el antiguo orden debe ser reemplazado por la «verdadera comunidad» *(Allgemeinheit)*. *Allgemeinheit* significa a la vez, primeramente, una sociedad en la que todos los intereses particulares e individuales están integrados en el todo, de modo que el organismo social real que resulta de ello concuerda con el interés común (comunidad), y, segundo, una totalidad en la cual todos los conceptos aislados del conocimiento están fundidos e integrados de manera tal que reciben su signi-

ficado a través de su relación con el todo (universalidad). El segundo sentido es evidentemente la contrapartida del primero. Así como la concepción de la desintegración en la esfera del conocimiento expresa la desintegración de las relaciones humanas existentes en la sociedad, la integración filosófica corresponde a una integración política y social. La universalidad de la razón, representada por el absoluto, es la contrapartida filosófica de la comunidad social en la que todos los intereses particulares están unificados en el todo.

Un verdadero Estado, afirma Hegel, institucionaliza el interés común y lo defiende en todos los conflictos, tanto internos como externos [23]. El Imperio alemán, declara Hegel, no tiene este carácter.

> Los pobres y los derechos políticos no son oficios públicos establecidos para concordar con la organización del todo, ni son tampoco los actos y deberes del individuo determinados por las necesidades del todo. Cada parte particular de la jerarquía política, cada una de las casas gobernantes, cada estamento, ciudad, corporación, etc., en suma, todo el que tiene derechos o deberes con respecto al Estado los ha adquirido por medio de su propio poder. En vista de la usurpación de su poder, el Estado no puede hacer otra cosa que confirmar el hecho de que ha sido despojado... [24].

Hegel explica el derrumbamiento del Estado alemán contrastando el sistema feudal con el nuevo orden que lo ha sucedido, el de la sociedad individualista. El surgimiento de este último orden social lo explica en términos del desarrollo de la propiedad privada. El sistema feudal integraba, precisamente, el interés particular de los diferentes estamentos en una verdadera comunidad. La libertad del individuo o del grupo no se oponía esencialmente a la libertad del todo. Sin embargo, en los tiempos modernos «la propiedad exclusiva ha aislado por completo las necesidades particulares unas de otras» [25]. Se habla de la universalidad de la propiedad privada como si ella fuese común a toda sociedad y, por ende, tal vez, una unidad integradora. Pero esta universalidad, dice Hegel, es sólo una ficción legal abstracta; en realidad, la

propiedad privada continúa siendo «algo aislado» que no tiene ninguna relación con el todo [26]. La única unidad que pueden alcanzar los propietarios es la unidad artificial de un sistema legal universalmente aplicado. Empero, las leyes sólo estabilizan y codifican las condiciones anárquicas existentes de la propiedad privada y así transforman al Estado o a la comunidad en una institución que existe en pro de intereses particulares. «La posesión existe con anterioridad a la ley y no se origina en la ley. Lo que ya había sido objeto de apropiación privada es convertido en un derecho legal... El derecho constitucional alemán es por tanto, en sentido estricto, derecho privado, y los derechos políticos son formas legalizadas de posesión, derechos de propiedad» [27]. Un Estado en el que los intereses privados antagónicos predominan de tal manera en todos los campos no puede ser considerado una verdadera comunidad. Además, declara Hegel, «la lucha por convertir al poder estatal en propiedad privada disuelve al Estado y acarrea la destrucción de su poder» [28].

El Estado, aunque tomado por los intereses privados, debe asumir al menos la apariencia de una verdadera comunidad con el fin de acallar las luchas y defender en forma equitativa los derechos de propiedad de todos sus miembros. De este modo, la comunidad se convierte en un poder independiente, colocado por encima de los individuos. «Todo individuo desea vivir en la seguridad de su propiedad garantizada por el poder estatal. El poder estatal se le presenta... como algo extraño que existe fuera de él» [29].

En este período, Hegel lleva tan lejos su crítica de la estructura de la sociedad moderna que logra obtener una visión del mecanismo por medio del cual el Estado se convierte en una entidad independiente situada por encima de los individuos. Reelaboró varias veces el panfleto sobre la Constitución alemana, y su forma definitiva muestra una evidente debilitación de su actitud crítica. Gradualmente, la forma de Estado «más alta», que habrá de reemplazar a la forma anticuada (representada por Alemania), toma la forma de un Estado absoluto o tota-

litario. Las reformas que exige Hegel son la creación de un ejército imperial efectivo, liberado del control de los estamentos y colocado bajo el mando unificado del Imperio, y la centralización de toda la administración, las finanzas y la ley. Es necesario señalar que la idea de un Estado fuerte centralizado, era, para esa época, una idea progresista, que tenía como objeto liberar las fuerzas productivas disponibles, obstaculizadas por las formas feudales imperantes. Cuatro décadas más tarde, Marx, en su historia crítica del Estado moderno, subraya que el Estado absolutista centralizado constituía un avance material sobre las formas feudales o semifeudales. En consecuencia, la proposición de establecer un Estado semejante no es, en sí misma, signo de que se estuviese debilitando la actitud crítica de Hegel. Esta debilitación se nota más bien en las consecuencias que Hegel saca de su concepción del Estado absoluto. Desarrollaremos esto brevemente.

En el artículo sobre la Constitución alemana, aparece por primera vez en las formulaciones de Hegel una clara subordinación del derecho frente al poder. Hegel estaba ansioso de liberar al Estado centralizado de todas las limitaciones que pudiesen disminuir su eficacia, y por lo tanto, situaba los intereses del Estado por encima de la validez del derecho. Este hecho se hace evidente en sus observaciones sobre la política exterior de su Estado ideal:

El derecho, afirma, atañe a «los intereses del Estado», y es establecido y otorgado al Estado por contratos con otros Estados [30]. En las constelaciones siempre cambiantes del poder, el interés de un Estado chocará tarde o temprano con el de otro. En este caso el derecho se enfrenta al derecho. La guerra o «cualquiera otra cosa», ha de decidir entonces no qué derecho es justo o verdadero, «ya que ambas partes tienen un derecho justo, sino cuál de ellos tendrá que someterse al otro» [31]. Encontraremos esta misma tesis, ya enteramente elaborada, en la *Filosofía del Derecho*.

Otra de las consecuencias de la concepción del Estado

de poder es la nueva interpretación de la libertad. Se conserva la idea básica de que la libertad suprema del individuo no deberá contradecir la libertad suprema del todo, sino que se cumplirá sólo dentro y por medio del todo. Hegel había insistido mucho sobre esto en su artículo sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling, en el cual afirmaba que la comunidad que se conforma a las normas de la razón ha de ser concebida «no como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como una extensión de ella. La más alta comunidad es la más alta libertad, en su poder y en el ejercicio de éste» [32]. No obstante, en el estudio de la Constitución alemana, declara: «La terquedad del carácter alemán ha impedido que los individuos *sacrifiquen* sus intereses especiales a la sociedad, o se unan en pro de un interés común y encuentren su libertad en la *sumisión* plena al poder más alto del Estado» [33].

Este nuevo elemento del sacrificio y la sumisión oscurece ahora un poco la primera idea de que el interés individual tiene que ser preservado enteramente en el todo. Y, en efecto, como veremos, Hegel ha dado aquí el primer paso que conduce a la identificación de la libertad con la necesidad, o con la sumisión a la necesidad, que caracteriza su sistema definitivo.

3. *El sistema de la moralidad*

Más o menos para la misma época, Hegel realiza el primer esbozo de la parte de su sistema conocido como la *Filosofía del Espíritu.* Este esbozo, llamado Sistema de la Moralidad *(System der Sittlichkeit)* es uno de los más difíciles de la filosofía alemana. Haremos un esquema de su estructura general y limitaremos nuestra interpretación a los pasajes que revelan las tendencias materiales de la filosofía hegeliana. El Sistema de la Moralidad, como todos los demás proyectos de la *Filosofía del Espíritu,* trata del desarrollo de la «cultura», con lo cual se designa la totalidad de las actividades conscientes e inten-

cionales del hombre en sociedad. La cultura es un dominio del espíritu. Una institución social o política, una obra de arte, una religión y un sistema filosófico existen y operan como parte constitutiva del ser propio del hombre, como productos de un sujeto racional que continúa viviendo en ellos. Como productos, constituyen un dominio objetivo; al mismo tiempo, son subjetivos, creados por seres humanos. Representan la posible unidad de sujeto y objeto.

El desarrollo de la cultura muestra diferentes estadios que denotan diferentes niveles de relación entre el hombre y su mundo, es decir, diferentes maneras de aprehender y dominar al mundo y de adaptarlo a las necesidades y potencialidades humanas. El proceso en sí mismo es concebido a la vez como proceso ontológico e histórico; es un desarrollo histórico real como también una progresión hacia modos de ser más altos y verdaderos. Sin embargo, en la elaboración gradual de la filosofía de Hegel, el proceso ontológico adquiere un predominio creciente sobre el histórico, y, en gran medida, es separado eventualmente de sus raíces históricas originales.

El esquema general es el siguiente. El primer estadio es una relación inmediata entre el individuo aislado y los objetos dados. El individuo aprehende los objetos que lo rodean como objetos de su necesidad o de su deseo; los utiliza para satisfacer sus necesidades, consumiéndolos y «aniquilándolos» bajo la forma de comida, bebida, etcétera [34]. Se alcanza un nivel más alto del proceso cultural cuando el trabajo humano organiza y da forma al mundo objetivo ya no sólo aniquilando cosas, sino preservándolas como medios resistentes para la perpetuación de la vida. Este estadio presupone una asociación consciente de individuos que organizan su actividad adoptando algún tipo de división del trabajo de modo que haya una constante producción que reemplace lo que se gasta. Este es el primer paso hacia la comunidad en la vida social y hacia la universalidad en la esfera del conocimiento. En la medida en que los individuos se asocien con un interés común, sus concepciones y voliciones se

ven influenciadas y orientadas por las nociones que les son comunes, y se aproximan, por lo tanto, a la universalidad de la razón.

Las formas de asociación difieren de acuerdo con los diferentes grados de integración que se alcanza en ellas. El agente integrador es primero la familia, luego las instituciones sociales del trabajo, la propiedad, la ley, y finalmente el Estado.

No hablaremos de los conceptos económicos y sociales concretos con los que Hegel llena este esquema, ya que los encontraremos de nuevo en los proyectos de la *Filosofía del Espíritu* correspondientes a la época de Jena. Sólo deseamos recalcar aquí que Hegel describe las varias instituciones y relaciones sociales como un sistema de fuerzas contradictorias que tienen su origen en el modo de división del trabajo. El modo de división del trabajo transforma el trabajo particular del individuo, realizado con el fin de satisfacer sus necesidades personales, en trabajo general, que opera para producir bienes para el mercado [35]. Hegel denomina a este último trabajo «abstracto y cuantitativo» y lo hace responsable de la creciente desigualdad de los hombres y de la riqueza. La sociedad es incapaz de superar los antagonismos que surgen de esta desigualdad; en consecuencia, el «aparato de gobierno» tiene que abocarse a esta tarea. Hegel define tres tipos diferentes de gobierno que representan cada uno un adelanto con respecto al anterior en el cumplimiento de esta tarea. Están intrínsecamente relacionados con la estructura de la sociedad que rigen.

El cuadro general de la sociedad es un cuadro en el que «el sistema de necesidades» es un «sistema de mutua dependencia física». El trabajo del individuo es incapaz de garantizar la satisfacción de sus necesidades. «Una fuerza ajena al individuo y sobre la cual éste no tiene ningún poder» determina la satisfacción de sus necesidades. El valor del producto del trabajo es «independiente del individuo y está sujeto a cambios constantes» [36]. La forma de gobierno es también de tipo anárquico. Lo que

gobierna no es más que la inconsciente y ciega totalidad de necesidades y los modos de satisfacerla [37].

La sociedad tiene que dominar «su ciego e inconsciente destino». Empero, tal dominio resulta incompleto en tanto prevalezca la anarquía general de los intereses. La excesiva riqueza acompaña a la excesiva pobreza, y el trabajo puramente cuantitativo empuja al hombre «a un estado de extremada barbarie», especialmente aquella parte de la población que «está sujeta al trabajo mecánico de las fábricas» [38].

La etapa siguiente en el desarrollo de estas formas de gobierno, representada como un «sistema de justicia», crea el equilibrio entre los antagonismos existentes, pero lo hace sólo en términos de las relaciones de propiedad dominantes. El gobierno, en este caso, consiste en administrar la justicia, pero administra la ley con una «completa indiferencia para con las relaciones que mantienen las cosas con las necesidades particulares de los individuos» [39]. El principio de la libertad, a saber, que «los gobernados son idénticos al gobernante», no puede ser plenamente realizado porque el gobierno es incapaz de suprimir los conflictos entre los intereses particulares. Por lo tanto, la libertad aparece sólo en «los tribunales, y en las discusiones y adjudicaciones de los litigios» [40].

Hegel apenas esbozó la tercera forma de gobierno de esta serie. Sin embargo, es muy significativo que el concepto más importante en estas discusiones sea el de disciplina *(Zucht)*. «La gran disciplina se expresa en la moralidad general... y en el entrenamiento para la guerra, y en la prueba del verdadero valor del individuo en la guerra» [41].

La búsqueda de la verdadera comunidad culmina, pues, en una sociedad gobernada por la más extremada disciplina y la preparación para la guerra. La verdadera unidad entre el interés individual y el interés común, que Hegel establecía como meta única del Estado, ha conducido a un Estado autoritario que tiene como fin suprimir los crecientes antagonismos de la sociedad individualista. La exposición hegeliana de los diferentes estadios

de gobierno es una descripción concreta del desarrollo que va de un sistema liberal a un sistema político autoritario. Esta descripción contiene una crítica inmanente de la sociedad liberal, pues la principal acusación del análisis hegeliano es que la sociedad liberal produce necesariamente un Estado autoritario. El artículo de Hegel sobre el Derecho Natural[42], escrito probablemente poco después del esquema del Sistema de Moralidad, aplica esta crítica al campo de la economía política.

Hegel examina el sistema tradicional de la economía política y encuentra que es una formulación apologética de los principios que gobiernan el sistema social existente. Hegel afirma de nuevo que el carácter de este sistema es esencialmente negativo, ya que la misma naturaleza de la estructura económica impide que se establezca un verdadero interés común. La tarea del Estado, o de cualquier organización política adecuada es la de procurar que las contradicciones inherentes a la estructura económica no destruyan todo el sistema. El Estado tiene que asumir la función de reprimir los procesos sociales y económicos anárquicos.

Hegel ataca la doctrina del Derecho Natural, porque, según él, ésta justifica todas las tendencias peligrosas que pretenden subordinar el Estado a los intereses antagónicos de la sociedad individualista. La teoría del contrato social, por ejemplo, no toma en cuenta que el interés común no puede nunca derivarse de la voluntad de individuos que mantienen relaciones conflictivas y competitivas. Además, el Derecho Natural opera con una concepción puramente metafísica del hombre. Tal como aparece en la doctrina del Derecho Natural, el hombre es un ser abstracto a quien luego se confiere una serie arbitraria de atributos. La selección de estos atributos cambia de acuerdo con el interés apologético de cada doctrina particular. Además, y esto es muy propio de la función apologética del Derecho Natural, la mayor parte de las cualidades que caracterizan la existencia del hombre en la sociedad moderna (por ejemplo, las relaciones concretas de la pro-

piedad privada, los tipos de trabajo dominante, etc.), se ven descuidadas.

El primer proyecto de la filosofía social de Hegel, pues, anunciaba ya la concepción que subyace en todo su sistema: el orden social dado, basado en el sistema de trabajo abstracto y cuantitativo y en la integración de las necesidades por medio del intercambio de bienes, es incapaz de establecer y mantener una comunidad racional. Este orden es esencialmente un orden anárquico e irracional, gobernado por ciegos mecanismos económicos; un orden de antagonismos que se repiten sin cesar y en el cual todo progreso no es más que una unificación temporal de opuestos. La exigencia hegeliana de un Estado fuerte e independiente se deriva de su penetración de las contradicciones irreconciliables de la sociedad moderna. Hegel fue el primero en alcanzar esta penetración en Alemania. Su justificación del Estado fuerte se fundaba en la idea de que éste era un complemento necesario a la estructura antagónica de la sociedad individualista analizada por él.

3. El primer sistema hegeliano (1802-1806)

El sistema de Jena, como se le ha llamado, es el primer sistema completo de Hegel: contiene una lógica, una metafísica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Hegel lo formuló en sus conferencias de la Universidad de Jena entre 1802 y 1806. Estas conferencias sólo fueron editadas recientemente, a partir de los manuscritos originales de Hegel, y publicadas en tres volúmenes, que representan cada uno un estadio de elaboración diferente. De la *Lógica* y de la *Metafísica* existe un solo proyecto, de la *Filosofía de la Naturaleza* y de la *Filosofía del Espíritu* existen dos [1]. No tomaremos en cuenta aquí las considerables variaciones que existen entre los proyectos, ya que no tienen ningún efecto sobre la estructura total.

Hemos decidido tratar sólo de la tendencia y la organización general del conjunto, y de los principios que orientan el desarrollo de los conceptos. El contenido de cada concepto particular será discutido en las diferentes secciones del sistema final.

1. *La lógica*

La *Lógica* de Hegel expone la estructura del ser-como-tal, es decir, las formas más generales del ser. La tradición filosófica, desde Aristóteles, designaba como categorías a los conceptos que abarcan estas formas más generales: sustancia, afirmación, negación, limitación, cantidad, cualidad, unidad, pluralidad, etc. La *Lógica* de Hegel es una ontología en la medida en que trata de estas categorías. Pero su *Lógica* también trata de las formas generales del pensamiento, la noción, el juicio y el silogismo, y es, en este sentido, «lógica formal».

Esta aparente heterogeneidad de contenido se hace comprensible si se recuerda que Kant también reunió la ontología y la lógica formal en su *Lógica Trascendental,* estudiando las categorías de sustancia, causalidad, comunidad (reciprocidad), junto con la teoría del juicio. La distinción tradicional entre lógica formal y metafísica general (ontología) no tiene sentido para el idealismo trascendental, que concibe las formas del ser como resultados de la actividad del entendimiento humano. Por lo tanto, los principios del pensamiento se convierten también en principios de los objetos del pensamiento (de los fenómenos).

Hegel creía también en la unidad del pensamiento y del ser, pero, como ya hemos visto, su concepción de la unidad difiere de la de Kant. Hegel rechaza el idealismo de Kant basándose en el hecho de que éste presuponía la existencia de «cosas en sí» fuera de los «fenómenos» y dejaba estas «cosas» fuera del alcance del entendimiento humano y, por lo tanto, de la razón. La filosofía kantiana dejaba abierto el abismo entre pensamiento y ser, o entre objeto y sujeto, abismo que la filosofía hegeliana pretendía sortear. El puente para sortear este abismo había de ser el establecimiento de una estructura universal para todo el ser. El ser había de consistir en un proceso en el que una cosa «comprende» o «capta» los distintos estados

de su existencia y los atrae hacia su unidad más o menos duradera, constituyéndose de este modo, activamente a sí mismo como «el mismo» a través de todos los cambios. En otras palabras, todo existe más o menos como
La estructura idéntica del movimiento que atra-
: modo todo el dominio del ser une los mun-
-tivo y objetivo.

Si se tiene presente esto, se puede comprender rápidamente por qué la lógica y la metafísica son la misma cosa en el sistema hegeliano. La *Lógica,* como se ha dicho muchas veces, presupone una identidad de pensamiento y existencia. Esta afirmación tiene sentido sólo en la medida en que afirma que el movimiento del pensar reproduce el movimiento del ser y lo conduce a su verdadera forma. Se ha sostenido también que la filosofía hegeliana sitúa las nociones en un dominio independiente como si fuesen cosas verdaderas, y las hace moverse y convertirse una en la otra. Como respuesta a esto es necesario decir que la *Lógica* de Hegel trata primordialmente de las formas y tipos del ser comprendidos por el pensamiento. Por ejemplo, cuando Hegel discute el paso de la cantidad a la cualidad, o de «ser» a «esencia» pretende demostrar cómo, cuando son realmente comprendidas, las entidades cuantitativas se convierten en entidades cualitativas, y cómo una existencia contingente se convierte en esencial. Hegel pretende estar tratando con cosas reales. La movilidad y el juego cruzado de las nociones reproducen procesos concretos de la realidad.

Sin embargo, hay aún otra relación intrínseca entre la noción y el objeto que ella comprende. La noción correcta clarifica para nosotros la naturaleza del objeto. Nos dice lo que la cosa es en sí misma. Pero mientras la verdad se hace evidente para nosotros, también se hace evidente que las cosas «no existen» en su verdad. Sus potencialidades están limitadas por las condiciones determinadas en las que las cosas existen. Las cosas alcanzan su verdad sólo si niegan sus condiciones determinadas. La negación es también una determinación producida por la revelación de las condiciones previas. Por ejemplo, el

retoño de la planta es la negación determinada de la semilla, y la flor, la negación determinada del retoño. En su crecimiento, la planta, el «sujeto» de este proceso, no actúa con conocimiento ni cumple sus potencialidades en base a su propio poder de comprensión. Padece más bien pasivamente el proceso de su cumplimiento. Nuestra noción de la planta, a su vez, comprende que la existencia de la planta es un proceso intrínseco de desarrollo; nuestra noción ve potencialmente al retoño en la semilla y a la flor en el retoño. Por consiguiente, según Hegel, la noción representa la verdadera forma del objeto, ya que la noción nos da la verdad acerca del proceso, que en el mundo objetivo es ciego y contingente. En el mundo inorgánico, vegetal y animal, los seres difieren esencialmen[illegible] de sus nociones. Esta diferencia es superada sólo en e[illegible]so del sujeto pensante que es capaz de realizar su noción en su existencia. Los varios modos de ser pueden, pues, ser ordenados según la diferencia esencial con respecto a sus nociones.

Esta conclusión es la fuente de la división básica de la *Lógica* hegeliana. Comienza con los conceptos que captan la realidad como una multitud de cosas objetivas, simples «entes», carentes de toda subjetividad. Están cualitativa y cuantitativamente conectados unos con otros, y el análisis de estas conexiones se topan con relaciones que ya no pueden ser interpretadas en término de cualidades y cantidades objetivas, sino que requieren principios y formas de pensamiento que niegan los conceptos tradicionales de ser y revelan que el *sujeto* es la propia sustancia de la realidad. La construcción total sólo puede ser comprendida bajo la forma madura que Hegel le da en la *Ciencia de la Lógica;* nos limitaremos aquí a una breve descripción del esquema básico.

Todo existente particular es esencialmente diferente de lo que podría ser si sus potencialidades estuviesen realizadas. Las potencialidades están dadas en la noción. El existente tendría un ser verdadero si se cumpliesen sus potencialidades, y si hubiese, por lo tanto, identidad entre su existencia y su noción. La diferencia entre la

realidad y la potencialidad es el punto de partida del proceso dialéctico que se aplica a todos los conceptos de la *Lógica* hegeliana. Las cosas finitas son «negativas»; esta es una característica que las define, nunca son lo que pueden y deben ser. Existen siempre en un estado que no expresa plenamente sus potencialidades como realizadas. La cosa finita tiene como esencia «esta inquietud absoluta», este empeño de «no ser lo que es» [2].

Aun en las formulaciones abstractas de la *Lógica* se evidencian los impulsos críticos concretos que subyacen tras esta concepción. La dialéctica hegeliana está permeada por la profunda convicción de que todas las formas inmediatas de existencia —en la naturaleza y en la historia— son «malas», porque no permiten que las cosas sean lo que pudieran ser. La verdadera existencia comienza sólo cuando el estado inmediato es reconocido como negativo, cuando los «entes» se convierten en «sujetos» y se esfuerzan por adaptar su estado externo a sus potencialidades.

La plena significación de la concepción que hemos esbozado radica en la afirmación de que la negatividad es constitutiva de todas las cosas finitas y su «genuino momento dialéctico» [3]. Ella es la «fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual» [4]. La negatividad que poseen todas las cosas es el preludio necesario de su realidad. Es un estado de privación que obliga al sujeto a buscarle remedio. Como tal, tiene un carácter positivo.

El proceso dialéctico recibe su impulso de la presión por superar la negatividad. La dialéctica es un proceso en un mundo donde el modo de existencia del hombre y de las cosas está hecho de relaciones contradictorias, de manera tal que cualquier contenido particular sólo logra revelarse pasando por su opuesto. Este último es una parte integral del primero, y el contenido total es la totalidad de todas las relaciones contradictorias implicadas en él. Lógicamente, la dialéctica comienza cuando el entendimiento humano se da cuenta de su incapacidad para captar adecuadamente algo a partir de sus formas dadas

cualitativas y cuantitativas. La cualidad o cantidad dadas parecen ser una «negación» de la cosa que posee esta cantidad o cualidad. Será necesario seguir detalladamente la explicación de Hegel sobre este particular.

Hegel comienza con el mundo tal como lo ve el sentido común. Este está constituido por una innumerable multitud de cosas (Hegel las llama «algos» —*Etwas*—), que tiene cada una sus cualidades específicas. Las cualidades que posee la cosa la distinguen de las demás cosas, de manera que si queremos separarlas de otras basta con enumerar sus cualidades. Esta mesa que está en la habitación es utilizada como escritorio; es de nogal; pesada, etcétera. Esto no es lo mismo que ser simplemente una mesa. La mesa no es ninguna de estas cualidades, ni la suma total de ellas. Las cualidades particulares son al mismo tiempo, según Hegel, la «negación» de la mesa-como-tal. Las proposiciones en las que se predican las cualidades de la mesa indican este hecho. Tienen la estructura lógica formal de *A* es *B* (es decir, no *A*). «La mesa es marrón» expresa también que la mesa es otra cosa que ella misma. Esta es la primera forma abstracta en la que se expresa la negatividad de todas las cosas finitas. El propio ser de las cosas aparece como distinto de sí mismo. Existe, como lo expresa Hegel, en su «otredad» (*Anderssein*).

Sin embargo, el intento de definir algo por medio de sus cualidades no termina en la negatividad, sino que es llevado más lejos. Una cosa no puede ser comprendida a través de sus cualidades sin hacer referencia a otras cualidades que se ven excluidas por aquellas que la cosa posee. Por ejemplo, «de madera» tiene sentido sólo a través de una relación con algún otro material que no es la madera. El significado de «marrón» requiere que se conozca el significado de otros colores distintos de él, y así sucesivamente. «La cualidad está relacionada con lo que excluye; ya que no existe como un absoluto, por sí misma, sino de un modo tal que sólo es para sí misma en la medida en que alguna otra (cualidad) no exista» [5]. Todo esto nos lleva más allá de las cualidades que debie-

ran delimitar la cosa y diferenciarla de las otras cosas. Su aparente estabilidad y claridad se nos disuelve así en una interminable cadena de «relaciones» *(Beziehungen)*.

Los capítulos iniciales de la *Lógica* de Hegel muestran así que cuando el entendimiento humano se aventura a desarrollar sus concepciones se encuentra con la disolución de sus objetos, antes claramente delimitados. En primer lugar, se le hace completamente imposible identificar cosa alguna con el estado en que existe efectivamente. El esfuerzo por descubrir un concepto que identifique verdaderamente a la cosa en lo que ella es, sume al entendimiento en una serie infinita de relaciones. Cada cosa tiene que ser comprendida en relación con otras cosas, de manera tal que estas relaciones se convierten en el ser propio de la cosa. Esta infinitud de relaciones, que parece augurar el fracaso de cualquier intento por captar el carácter de la cosa, se convierte para Hegel, por el contrario, en el primer paso hacia el verdadero conocimiento de la misma. Es decir, un primer paso si se procede adecuadamente.

Hegel explica este proceso mediante un análisis de la «infinitud». Esta está dividida en dos tipos, la infinitud «mala» y la «real». La infinitud mala o espuria es, valga la expresión, el camino errado hacia la verdad. Es la actividad que trata de superar lo inadecuado de una definición penetrando cada vez más en las relaciones que implican las cualidades, con la esperanza de encontrar el fin. El entendimiento se limita a seguir la cadena de relaciones, tal como vienen implicadas, añadiendo una tras otra en un esfuerzo vano por agotar y delimitar el objeto. Este procedimiento tiene un núcleo racional, pero sólo en la medida en que presupone que la esencia del objeto está constituida por sus relaciones con otros objetos. No obstante, las relaciones no pueden ser captadas por la «infinitud espuria» de meras «conexiones añadidas» *(Und-Beziehungen)* con la que el sentido común enlaza un objeto con otro.

Estas relaciones tienen que ser aprehendidas de otra manera. Han de ser consideradas como creadas por el

propio movimiento del objeto. El objeto tiene que ser comprendido como algo que por sí mismo establece y «por sí mismo procura, la relación necesaria de él mismo con su opuesto» [6]. Esto equivaldría a presuponer que el objeto tiene un poder definido sobre su propio desarrollo, de modo que puede seguir siendo él mismo a pesar del hecho de que cada estadio concreto de su existencia es una «negación» de él mismo, una «otredad». En otras palabras, el objeto ha de ser comprendido como un «sujeto» en sus relaciones con su «otredad».

Como categoría ontológica, el «sujeto» es el poder que una entidad tiene de «ser ella misma en su otredad» (*Bei-sich-selbstsein in Anderssein*). Sólo dicho tipo de existencia es capaz de incorporar lo negativo en lo positivo. Lo negativo y lo positivo dejan de estar en oposición cuando el poder motor del sujeto hace de la negatividad una parte constitutiva de su unidad. Hegel dice que el sujeto «media» (*vermittelt*) y «supera» (*aufhebt*) la negatividad. En el proceso, el objeto no se disuelve en sus distintas determinaciones cualitativas y cuantitativas, sino que se mantiene sustancialmente él mismo a través de sus relaciones con otros objetos.

Este es el modo de ser o de la existencia que Hegel describe como «infinitud real» [7]. La infinitud no es algo que está detrás o más allá de las cosas finitas, sino su verdadera realidad. La infinitud es el modo de existencia en el que todas las potencialidades están realizadas y en el que todos los entes alcanzan su forma suprema.

Así queda establecida la meta de la *Lógica*. Consiste, por una parte, en demostrar la forma verdadera de esta suprema realidad, y, por la otra, en mostrar cómo los conceptos que tratan de captar esta realidad conducen a la conclusión de que ella es la verdad absoluta. Hegel había anunciado en su crítica a la filosofía kantiana que la tarea de la lógica era la de «desarrollar» las categorías y no meramente la de «reunirlas». Para que tal empeño llegase a dar frutos, era necesario que los objetos del pensamiento tuviesen un orden sistemático. Este orden, según Hegel, se deriva del hecho de que todos los modos

de ser alcanzan su verdad a través del sujeto libre que los comprende en relación con su propia racionalidad. La organización de la *Lógica* refleja esta comprensión sistemática. Comienza con las categorías de la experiencia inmediata, que aprehenden sólo las formas más abstractas del ser objetivo (es decir, de las cosas materiales), a saber: Cantidad, Cualidad y Medida. Estas son las más abstractas, ya que consideran cada objeto como determinado externamente por otros objetos. En este caso prevalece la simple conexión porque aquí los varios modos de ser están externamente conectados entre sí, y ninguno es comprendido como un ser que tenga una relación intrínseca consigo mismo y con las demás cosas con las que entra en interacción. Por ejemplo, se toma a un objeto como constituyéndose a sí mismo dentro de un proceso de atracción y repulsión. Según Hegel, esta es una interpretación abstracta y externa de la objetividad, ya que la unidad dinámica de un ser es concebida aquí como un producto de alguna ciega fuerza natural sobre el cual éste no ejerce ningún poder. Las categorías de la simple conexión están, por lo tanto, muy lejos del reconocimiento de la sustancia como «sujeto».

Las categorías que Hegel considera en la segunda sección de la *Lógica* bajo el título general de Relación (*Verhältnis*) se acercan más a la meta. La Sustancialidad, la Causalidad y la Reciprocidad no denotan entidades abstractas e incompletas (como las categorías de la primera sección), sino verdaderas relaciones. Una sustancia es lo que es sólo en relación a sus accidentes. Igualmente, una causa existe sólo en relación a sus efectos, y dos sustancias interdependientes únicamente en la relación que mantienen la una con la otra. La conexión es intrínseca. La sustancia, «la categoría omnicomprensiva de este grupo», denota un movimiento mucho más intrínseco que la ciega fuerza de atracción y repulsión. Posee un poder definido con respecto a sus accidentes y efectos, y es a través de su propio poder como establece su relación con las otras cosas, teniendo así la capacidad de revelar sus propias potencialidades. Sin embargo, no posee el cono-

cimiento de estas potencialidades y, por ende, tampoco la libertad de la propia realización. La sustancialidad denota todavía una relación de objetos, de cosas materiales, o como dice Hegel, una relación de ser. Para captar al mundo en su verdadero ser es necesario captarlo con las categorías de la libertad, las cuales se encuentran sólo en el dominio del sujeto pensante. Es necesario una transición de la relación de ser a la relación de pensamiento.

Esta última relación se refiere a la relación entre lo particular y lo universal en la Noción, el Juicio y el Silogismo. Para Hegel, esta no es una relación de lógica formal, sino una relación ontológica, la verdadera relación de toda realidad. La sustancia de la naturaleza como la de la historia es un universal que se revela a sí mismo a través de lo particular. Lo universal es el proceso natural del género, que se realiza por medio de las especies y los individuos. En la historia, lo universal es la sustancia de todo desarrollo. La Ciudad-Estado griega, la industria moderna, una clase social, todos estos universales son fuerzas históricas efectivas que no pueden ser disueltas en sus componentes. Por el contrario, los hechos y factores individuales sólo adquieren su significación a través del universal al que pertenecen. El individuo está determinado no por sus cualidades particulares, sino por sus cualidades universales, como, por ejemplo, por ser un ciudadano griego, un obrero en una fábrica moderna o un burgués.

Por otra parte, la universalidad no es una «relación de ser», ya que todo ser, como hemos visto, es determinado y particular. Sólo puede ser comprendida como una «relación de pensamiento», es decir, como el autodesarrollo de un sujeto comprensivo.

En la filosofía tradicional, la categoría de universalidad ha sido considerada como parte de la lógica y estudiada en la doctrina de la noción, el juicio y el silogismo. Empero, para Hegel, estas formas y procesos lógicos reflejan y comprenden las formas y procesos efectivos de la realidad. Ya hemos hecho alusión a la interpretación

ontológica que Hegel hace de la noción y el juicio. Dentro de este contexto es fundamental la manera hegeliana de abordar la definición. En la lógica tradicional, la definición es la relación de pensamiento que capta la naturaleza universal de un objeto a partir de su distinción esencial con respecto a otros objetos. Según Hegel, la definición sólo es capaz de realizar esta distinción porque reproduce (refleja) el proceso real en el cual el objeto se diferencia a sí mismo de otros objetos con los que está relacionado. La definición tiene que expresar, pues, el movimiento en el cual un ser mantiene su identidad a través de la negación de sus condiciones. En suma, no es posible dar una verdadera definición en una sola proposición aislada; la definición tiene que elaborar la historia real del objeto, pues únicamente su historia explica su realidad [8]. La definición real de una planta, por ejemplo, debe mostrar a la planta constituyéndose a sí misma a través de la destrucción de la semilla que se convierte en retoño y la destrucción del retoño para convertirse en flor. Tiene que mostrar cómo la planta se perpetúa a sí misma en la interacción y la lucha con lo que la rodea. Hegel llama a la definición la «autopreservación» y explica este término así: «Al definir cosas vivientes, sus características han de ser derivadas de las armas de ataque y defensa con las que estas cosas se preservan a sí misma de las demás cosas particulares» [9].

En todos estos casos el pensamiento aprehende las relaciones reales del mundo objetivo y nos ofrece el conocimiento de lo que las cosas son «en sí mismas». El pensamiento tiene que indagar para encontrar estas relaciones reales, ya que ellas se hallan escondidas por la apariencia de las cosas. Por esta razón, el pensamiento es más «real» que sus objetos. Además, el pensamiento es el atributo existencial de un ser que «comprende» todos los objetos, en el doble sentido de que los entiende y los abarca. El mundo objetivo alcanza su verdadera forma en el mundo del sujeto libre, y la lógica objetiva culmina en la lógica subjetiva. En el sistema de Jena, esta última está incluida en la sección de la metafísica. Expone las

categorías y los principios que comprenden toda la objetividad como el ámbito del sujeto en desarrollo, es decir, el ámbito de la razón.

Explicaremos con más claridad los lineamientos generales de las principales ideas hegelianas que hemos expuesto, al discutir el sistema lógico definitivo. La primera lógica hegeliana manifiesta ya el empeño de abrirse paso a través de la falsa fijeza de nuestros conceptos y mostrar las contradicciones motrices que acechan en todos los modos de existencia y exigen una forma más alta de pensamiento. La *Lógica* presenta sólo la forma general de la dialéctica, en su aplicación a las formas generales del ser. Las aplicaciones más concretas aparecen en la *Realphilosophie,* y particularmente en su filosofía social. No trataremos ahora de la difícil transición desde la *Lógica* y la *Metafísica* a la *Filosofía de la Naturaleza* (la cual será discutida con la lógica definitiva), sino que pasaremos directamente a la *Filosofía del Espíritu* de Jena, que trata de la realización histórica del sujeto libre, el hombre.

2. *La filosofía del espíritu*

La historia del mundo humano no comienza con la lucha entre el individuo y la naturaleza, ya que el individuo es, en realidad, un producto tardío en la historia de la humanidad. La comunidad *(Allgemeinheit)* es anterior, aunque bajo una forma «inmediata» espontánea. Esta no es todavía una comunidad racional, y no tiene la libertad como cualidad propia. En consecuencia, se divide muy pronto en numerosos antagonismos. Hegel llama a esta unidad original del mundo histórico «conciencia», recalcando así el hecho de que se ha entrado en un dominio en el cual todo tiene carácter de sujeto.

La primera forma que asume la conciencia en la historia no es la del individuo, sino la de una conciencia universal, que como mejor se representa tal vez es como la conciencia de un grupo primitivo en donde toda individualidad está enteramente sumida en la comunidad. Los

sentimientos, sensaciones y conceptos no pertenecen propiamente al individuo, sino que son compartidos por todos, de modo que es lo común y no lo particular lo que determina la conciencia. Pero aun esta unidad contiene oposiciones; la conciencia es lo que es sólo a través de su oposición a sus objetos. Sin duda, éstos, como objetos de conciencia, son «objetos comprendidos» *(begriffene Objekte)* u objetos que no pueden ser divorciados del sujeto. Su «ser comprendidos» forma parte de su carácter de objetos. Por lo tanto, cualquiera de los dos lados de la oposición, la conciencia o sus objetos, tiene la forma de la subjetividad, como la tienen todos los demás tipos de oposición en el dominio del espíritu. La integración de los elementos opuestos es siempre una integración en la subjetividad.

El mundo del hombre se desarrolla, según Hegel, en una serie de integraciones de opuestos. En el primer estadio, el sujeto y su objeto toman la forma de la conciencia (comunidad) y sus conceptos; en el segundo estadio, aparecen como individuos en conflicto con otros individuos; y en el estadio final aparecen como la nación. Unicamente el último estadio representa el logro de una integración duradera entre sujeto y objeto; la nación tiene su objeto en sí misma; su esfuerzo se dirige exclusivamente a la reproducción de ella misma. Estos tres estadios poseen tres «medios» diferentes de integración: el lenguaje, el trabajo y la propiedad.

	Sujeto	*Medio*	*Objeto*
1	Conciencia	Lenguaje	Conceptos
2	Individuos o Grupos de Individuos	Trabajo	Naturaleza
3	Nación Comunidad de Individuos	Propiedad	Nación Comunidad de Individuos

El lenguaje es el medio en el que se produce la primera integración entre sujeto y objeto [10]. Es también la primera comunidad real *(Allgemeinheit)*, en el sentido de que es objetiva y compartida por todos los individuos. Por otra parte, el lenguaje es el primer medio de individualización, pues a través de él el individuo adquiere el dominio sobre los objetos que conoce y nombra. El hombre sólo logra delimitar su esfera de influencia y defenderla de otros cuando conoce su mundo, es consciente de sus necesidades y su fuerza, y comunica su conocimiento a otros. Por consiguiente, el lenguaje es también el primer instrumento de apropiación.

El lenguaje, pues, hace posible que el individuo tome una posición consciente en contra de sus semejantes y mantenga sus necesidades y deseos en contra de los de los otros individuos. Los antagonismos que resultan de ello son integrados mediante el proceso del trabajo, que se convierte también en la fuerza decisiva del desarrollo cultural. El proceso del trabajo determina varios tipos de integración y condiciona todas las formas subsiguientes de comunidad que corresponden a estos tipos: la familia, la sociedad civil y el Estado (los dos últimos términos aparecen sólo posteriormente en la filosofía de Hegel). El trabajo une primero a los individuos en familia, la cual se apropia como «propiedad familiar» [11], los objetos que le proporcionan su subsistencia. Sin embargo, la familia y sus propiedades se encuentran entre otras familias que poseen propiedades. El conflicto que se desarrolla entonces no ocurre entre el individuo y el objeto de su deseo, sino entre un grupo de individuos (una familia) y otros grupos similares. Los objetos han sido ya «apropiados»; son (actual o potencialmente) propiedad de individuos. La institucionalización de la propiedad privada significa para Hegel que los «objetos» han sido finalmente incorporados al mundo subjetivo: los objetos no son ya cosas «muertas», sino que pertenecen, en su totalidad, a la esfera de la autorrealización del sujeto. El hombre los ha elaborado y organizado volviéndolos, de este modo, parte constitutiva de su personalidad. La na-

turaleza toma así su lugar en la historia del hombre, y la historia se vuelve esencialmente historia humana. Todas las luchas históricas se convierten en luchas entre grupos de individuos que poseen propiedades. Esta concepción de largo alcance ejerce una influencia total sobre la subsiguiente construcción del dominio del espíritu.

Con el advenimiento de las diferentes unidades familiares propietarias se inicia una «lucha por el mutuo reconocimiento» de los derechos. Ya que la propiedad es considerada como un elemento esencial y constitutivo de la individualidad, el individuo tiene que preservar y defender su propiedad con el fin de mantenerse como individuo. La consiguiente lucha a vida o muerte, dice Hegel, cesará sólo si los individuos en oposición se integran en la comunidad de la nación *(Volk)*.

Esta transición de la familia a la nación corresponde, en grandes trazos, a la transición de un «estado natural» a un estado de sociedad civil, tal como la concebían las teorías políticas del siglo XVIII. La interpretación hegeliana de la «lucha por el reconocimiento mutuo» será desarrollada en nuestra explicación de la *Fenomenología del Espíritu,* donde dicho reconocimiento se convierte en ocasión de surgimiento de la libertad. La consecuencia de la lucha por el reconocimiento mutuo es una primera integración real que da a los grupos o individuos en conflictos de interés común objetivo. La conciencia que realiza esta integración es también un universal *(el Volksgeist),* pero su unidad ya no es una unidad «inmediata» y primitiva. Es más bien el producto de los esfuerzos autoconscientes por hacer que los antagonismos existentes laboren en pro del interés del todo. Hegel la llama una unidad mediada *(vermittelte)*. Aquí el término mediación manifiesta su significación concreta. La actividad de la mediación no es otra que la actividad del trabajo. Por medio de su trabajo, el hombre supera el extrañamiento entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo; transforma a la naturaleza en un medio apropiado para su autodesarrollo. Cuando los objetos son tomados y moldeados por el trabajo, se convierten en parte del

sujeto, el cual es capaz de reconocer en ellos sus necesidades y deseos. Además, a través del trabajo el hombre pierde la existencia atomizada en la que se halla opuesto como individuo a todos los demás individuos; se convierte en miembro de una comunidad. En virtud del trabajo, el individuo se convierte en universal; ya que el trabajo es, por su propia naturaleza, una actividad universal; el producto del trabajo puede ser intercambiado entre todos los individuos.

En sus observaciones posteriores sobre el concepto de trabajo, Hegel describe, en realidad, la forma de trabajo característica de la moderna producción de bienes. En efecto, se acerca a la doctrina marxista del trabajo universal y abstracto. Encontramos ya los primeros ejemplos que ilustran el hecho de que las nociones ontológicas de Hegel están saturadas de un contenido social que expresan un orden social particular.

Hegel declara: «el individuo satisface su necesidades por medio de su trabajo, pero no por medio del producto particular de su trabajo; este producto de su trabajo tiene que convertirse en algo distinto de lo que es para poder satisfacer sus necesidades» [12]. El objeto particular se convierte en un objeto universal en el proceso del trabajo; se convierte en una mercancía. La universalidad transforma también al sujeto del trabajo, el trabajador, y su actividad individual. Este se ve obligado a relegar sus facultades y deseos particulares. Lo único que cuenta en la distribución del producto del trabajo es «el trabajo universal y abstracto». «El trabajo de cada uno es, con respecto a su contenido, universal para las necesidades de todos.» El trabajo tiene «valor» sólo como «actividad universal» *(allgemeine Tätigkeit)*: su valor está determinado por «lo que el trabajo es para todos, y no por lo que es para el individuo» [13].

Este trabajo abstracto y universal se enlaza con la necesidad concreta individual a través de «las relaciones de cambio» del mercado [14]. Gracias a este cambio, los productos del trabajo son distribuidos entre los individuos de acuerdo al valor del trabajo abstracto. Por lo tanto,

Hegel llama al cambio «el retorno a lo concreto» [15]; mediante él se satisfacen las necesidades concretas del hombre en sociedad.

Es evidente que Hegel trata de obtener una comprensión exacta de la función que cumple el trabajo en la integración de las diferentes actividades individuales dentro de una totalidad de relaciones de cambio. Hegel penetra aquí en el campo en que Marx reanudó más tarde el análisis de la sociedad moderna. El concepto de trabajo no es periférico en el sistema de Hegel; es la noción central a través de la cual concibe el desarrollo de la sociedad. Impulsado por la visión que le había abierto esta dimensión, Hegel describe el modo de integración que prevalece en una sociedad productora de bienes en términos que anuncian claramente la actitud crítica de Marx.

Hegel destaca dos puntos: la completa subordinación del individuo al dominio del trabajo abstracto, y el carácter anárquico y ciego de una sociedad que se preceptúa merced a las relaciones de cambio. El trabajo abstracto no es capaz de desarrollar las verdaderas facultades del individuo. La mecanización, precisamente el medio que había de liberar al hombre del trabajo, lo convierte en esclavo de su trabajo. «Mientras más subyuga a su trabajo, más impotente se vuelve el hombre.» La máquina reduce la necesidad del trabajo sólo para el todo, no para el individuo. «Mientras más mecanizado se vuelve el trabajo, menos valor posee y más tiene que trabajar el individuo» [16]. «El valor del trabajo disminuye en la misma proporción en que aumenta su productividad... Las facultades del individuo se ven infinitamente restringidas, y la conciencia del obrero de la fábrica se degrada al más bajo nivel de la estulticia» [17] Así, en tanto que el trabajo como autorrealización del individuo se convierte en su autonegación, la relación entre las necesidades particulares y el trabajo, y entre las necesidades y el trabajo del conjunto, toman la forma de «una incalculable y ciega interdependencia». La integración de individuos discordantes a través del trabajo abstracto y

del cambio, establece así un «vasto sistema comunal y de interdependencia mutua, una agitada vida de lo muerto. Este sistema va de un lado a otro de una manera elemental y ciega, y, como un animal salvaje, requiere un control y una restricción permanentes»[18].

El tono y el patetismo de estas descripciones anuncian claramente *El Capital* de Marx. No es sorprendente que el manuscrito de Hegel comience con esta descripción como si estuviese aterrorizado por lo que le revela el análisis de la sociedad productora de bienes. No obstante, la última frase formula una posible salida. Hegel elabora esto en la *Realphilosophie* de 1804-5. El animal salvaje tiene que ser dominado, y esto requiere la organización de un Estado fuerte.

La primera filosofía política hegeliana tiene reminiscencias de los orígenes de la teoría política en la sociedad moderna. Hobbes también fundó su Estado leviatán sobre el caos que no de otra manera podía ser controlado, el *bellum onmiun contra omnes* de la sociedad individualista. Sin embargo, entre Hobbes y Hegel se extiende el período en el que el Estado absolutista había desatado las fuerzas económicas del capitalismo, y en el que la política económica había revelado algunos de los mecanismos del proceso del trabajo capitalista. Hegel se había entregado al estudio de la economía política. Su examen de la sociedad civil llega a la raíz de la estructura de la sociedad moderna y presenta un elaborado análisis crítico, en tanto que Hobbes poseía y empleaba una visión intuitiva. Y aún más, Hegel descubrió en el surgimiento de la Revolución francesa principios que apuntaban más allá del marco de la sociedad individualista. Las ideas de razón y libertad, de unidad entre el interés particular y el interés común, implicaban, según él, valores que no podían ser sacrificados al Estado. Luchó toda su vida para hacerlas concordar con la necesidad de «controlar y restringir». Sus intentos por resolver este problema son múltiples y el triunfo final no pertenece al Leviatán, sino al Estado racional regido por la Ley.

La segunda *Realphilosophie* de Jena prosigue el estudio sobre la forma en que se integra la sociedad civil con el Estado. Hegel trata de la forma política de esta sociedad bajo el título de «Constitución». La ley *(Gesetz)* transforma la ciega totalidad de las relaciones de cambio en el aparato estatal conscientemente regulado. El cuadro de confusión y anarquía de la sociedad civil es descrito con colores aún más sombríos:

(El individuo) está sujeto a la total confusión y al azar del conjunto. Una masa de la población está condenada al anonadante, antihigiénico e inseguro trabajo en las fábricas, talleres, minas, etc. Ramas enteras de la industria que mantenían a grandes porciones de la población, cierran de pronto sus puertas porque la moda cambia o porque el valor de sus productos disminuye debido a invenciones nuevas en otros países o por cualquier otra razón. Masas enteras se ven así abandonadas sin remisión a la pobreza. Aparece el conflicto entre una vasta riqueza y una vasta pobreza, una pobreza incapaz de mejorar su condición. La riqueza se convierte... en un poder preponderante. Su acumulación se produce en parte por azar y en parte debido a la forma general de la distribución... La adquisición se desarrolla en sistemas polifacéticos que se ramifican de tal modo que los negocios más pequeños no pueden prosperar. El trabajo se vuelve tan abstracto que la abstracción llega hasta los tipos de trabajo más individuales y su esfera aumenta continuamente. Esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza, la necesidad y la carencia se convierten en el más extremado desmembramiento de la voluntad, de la rebelión interna y del odio [19].

Pero Hegel destaca luego el aspecto positivo de esta realidad en degradación. «Esta necesidad que implica un albur tan grande para la vida del individuo es al mismo tiempo lo que la preserva. El poder del Estado interviene; tiene que procurar que cada esfera particular (de la vida) se mantenga, tiene que buscar nuevas salidas, abrir nuevos canales para el cambio en otros países, y así sucesivamente...» [20]. El «albur» que prevalece en la sociedad no es mero azar, sino el proceso mismo mediante el cual el todo reproduce su propia existencia y la de cada uno de sus miembros. Las relaciones de cambio del mercado suministran la integración necesaria, sin la cual los individuos aislados perecerían en el conflicto creado

por la competencia. Las terribles luchas que tienen lugar en la sociedad productora de bienes son «mejores» que las que se presentan entre los individuos o grupos totalmente desenfrenados; y son «mejores» porque se producen en un nivel más alto del desarrollo histórico, e implican un «reconocimiento mutuo» de los derechos individuales. El «contrato» *(Vertrag)* expresa este reconocimiento como una realidad social. Hegel considera el contrato como uno de los fundamentos de la sociedad moderna; la sociedad es en realidad un sistema de contratos entre individuos [21]. (No obstante, veremos luego que Hegel se afana mucho por reducir la validez de los contratos a la esfera de la sociedad civil, es decir, a las relaciones económicas y sociales y por negarles toda función entre los Estados). Solamente la seguridad de que una relación o una actuación está protegida por un contrato y de que el contrato será mantenido bajo cualquier circunstancia hace que las relaciones y actuaciones en una sociedad productora de bienes sean racionales y calculables. «Mi palabra tiene que valer, no por razones morales», sino porque la sociedad presupone que existen obligaciones mutuas entre sus miembros. Hago mi trabajo en el supuesto de que los otros lo hacen también [22]. Si no cumplo mi palabra, estoy dejando de cumplir el propio contrato de la sociedad y no estoy dañando sólo a una persona particular, sino a toda la comunidad; me estoy situando fuera del todo, que es lo único que puede garantizar mis derechos como individuo. Por consiguiente, dice Hegel, «lo universal es la sustancia del contrato» [23]. Los contratos no sólo regulan las actuaciones de los individuos sino también las operaciones del todo. El contrato considera a los individuos como seres libres e iguales; al mismo tiempo considera a cada uno, no en su contingencia particular, sino en su «universalidad», como parte homogénea del todo. Naturalmente, esta identidad de lo particular y lo universal no está todavía realizada. Como había apuntado antes Hegel, las potencialidades propias de los individuos están muy lejos de quedar preservadas en la sociedad civil. En consecuencia, la fuerza

tiene que respaldar todo contrato. La inminencia de la aplicación de la fuerza y no un reconocimiento voluntario es lo que vincula el individuo al contrato. El contrato envuelve, pues, la posibilidad de su ruptura y la rebelión del individuo contra el todo [24]. El crimen denota el acto de rebelión, y el castigo es el mecanismo mediante el cual el todo restaura su derecho sobre el individuo rebelde. El reconocimiento de la supremacía de la ley representa el estadio de integración en el que el individuo se reconcilia con el todo. La supremacía del Derecho difiere del sistema contractual en la medida en que toma en cuenta «el sí mismo del individuo, tanto en su existencia como en su conocimiento» [25]. El individuo sabe que puede existir únicamente por la fuerza de la ley, no sólo porque ésta lo protege, sino porque ve en ella el interés común, que en última instancia es la única garantía de su autodesarrollo. Individuos perfectamente libres e independientes y, sin embargo, unidos por un interés común, tal es la noción adecuada de la ley. El individuo «confía» en encontrarse «a sí mismo, a su esencia» en la Ley y en que la Ley preserva y defiende sus potencialidades esenciales [26].

Esta concepción presupone un Estado cuyas leyes manifiesten realmente el libre albedrío de los individuos que se asocien, como si se hubiesen reunido para decidir cuál es la mejor legislación tomando en cuenta su interés común. De otra manera, la ley no sería capaz de expresar la voluntad de cada uno y al mismo tiempo «la voluntad general». Establecida esta decisión común, la ley necesitaría una verdadera identidad entre el individuo y el todo. La concepción hegeliana del Derecho contempla una sociedad semejante; lo que Hegel describe es la meta que hay que alcanzar y no una condición ya existente.

Sin embargo, la brecha entre el ideal y la realidad se cierra lentamente. Mientras más realista se vuelve la actitud hegeliana ante la historia, más dota Hegel al presente con la grandeza del futuro ideal. Pero sea cual fuese el resultado de la lucha hegeliana entre el idealismo

filosófico y el realismo político, su filosofía no aceptará nunca un Estado que no funcione regido por la ley. Puede llegar a aceptar un «Estado de poder», pero sólo en la medida en que prevalezca en él la libertad de los individuos y en el que el poder estatal realce el poder de los individuos [27].

El individuo sólo puede ser libre como ente político. Hegel reanuda así con la concepción clásica griega de que la *Polis* representa la verdadera realidad de la existencia humana. En consecuencia, no es el dominio de la Ley, sino las instituciones políticas que encarnan la Ley, es decir el propio Estado, lo que lleva a cabo la unificación final de los antagonismos sociales. ¿Cuál es la forma de gobierno que mejor salvaguarda esta encarnación y constituye, por lo tanto, la forma más alta de la unidad entre las partes y el todo?

Antes de responder a esta pregunta, Hegel hace un esquema del origen del Estado y del papel histórico que han desempeñado la tiranía, la democracia y la monarquía. Repudia la teoría del contrato social [28], fundándose en que esta parte del supuesto de que «la voluntad general» opera en los individuos aislados antes de su entrada en el Estado. En contra de la teoría del contrato social, Hegel destaca que la «voluntad general» surge únicamente de un largo proceso que culmina en la regulación final de los antagonismos sociales. La voluntad general es el resultado y no el origen del Estado; el Estado se origina a través de «una fuerza externa» que impele a los individuos en contra de su voluntad. Por consiguiente, «todos los Estados se fundan en el poder ilustre de los grandes hombres» [29]. Y, agrega Hegel, «no por medio de la fuerza física». Los grandes fundadores de Estados tenían en su personalidad algo de la fuerza histórica que obliga a la humanidad a seguir su propio curso y progresar; estas personalidades reflejan y encierran el más alto conocimiento y la más alta moralidad de la historia, aunque como individuos no tengan conciencia de ello, o aun cuando los muevan otros motivos. La idea que Hegel está introduciendo aquí aparece luego como el *Weltgeist*.

El primer Estado es necesariamente una tiranía. Las formas de Estado que Hegel describe ahora poseen un orden histórico y normativo: la tiranía es la primera y la más baja, la monarquía hereditaria es la última y la más alta [30]. Aquí de nuevo, el criterio según el cual se evalúa al Estado es el éxito en producir una integración adecuada de los individuos en el todo. La tiranía integra a los individuos negándolos. Sin embargo, produce un resultado positivo: disciplina a los individuos, los enseña a obedecer. La obediencia a la persona del gobernante los prepara para obedecer a la ley. «La gente derroca a la tiranía porque es abyecta, detestable, etc., empero, lo hacen, en realidad, porque se ha vuelto superflua» [31]. La tiranía deja de ser históricamente necesaria una vez que se ha adquirido la disciplina. Es entonces reemplazada por el régimen de Derecho, es decir, la democracia.

La democracia representa una verdadera identidad entre el individuo y el todo; el gobierno es el mismo para todos los individuos, y la voluntad de éstos expresa el interés del todo. El individuo persigue sus propios intereses individuales y es, por ende, el «bourgeois»; pero también se ocupa de las necesidades y tareas del todo, es, por lo tanto, el *citoyen* [32].

Hegel ilustra la democracia a través de la Ciudad-Estado griega. Allí, la unidad entre la voluntad individual y la general era todavía fortuita; el individuo tenía que subordinarse a la mayoría, la cual a su vez era accidental. Por consiguiente, una democracia semejante no podía representar la unidad última entre el individuo y el todo. «La hermosa y afortunada libertad de los griegos» sólo integraba a los individuos en una unidad «inmediata», fundada en la naturaleza y en el sentimiento antes que en una organización intelectual y moral consciente de la sociedad. La humanidad tenía que avanzar hacia una forma más alta del Estado más allá de aquélla, hacia una forma en la que el individuo se una libre y conscientemente con otros en una comunidad que a su vez preserve su verdadera esencia.

El mejor guardián de semejante unidad, en la opinión de Hegel, es la monarquía hereditaria. La persona del monarca representa al todo, elevada por encima de todos los intereses especiales; monarca por nacimiento, éste gobierna como «por naturaleza», intocado por los antagonismos de la sociedad. El monarca es, por lo tanto, el «punto» más estable y resistente dentro del movimiento del todo [33]. La «opinión pública» es el lazo que une las esferas de la vida y controla su curso. El Estado no es ni una unidad forzosa ni una unidad natural sino una organización racional de la sociedad en varios «estamentos». En cada estamento el individuo se entrega a su actividad específica propia sirviendo, sin embargo, a la comunidad. Cada estamento tiene su lugar particular, su conciencia y su moralidad, pero los estamentos culminan en el estamento «universal», es decir, en los funcionarios estatales que no atienden a otra cosa que no sea el interés general. Los funcionarios son elegidos y cada «esfera» (ciudad, guilda, etc.) administra sus propios asuntos [34].

Más importante que estos detalles son las preguntas: ¿Qué cualidades posee la monarquía hereditaria para justificar el puesto de honor que ocupa en la filosofía del espíritu? ¿Cómo cumple esta forma de Estado con los principios que habían guiado la construcción de esta filosofía? Hegel consideraba a la monarquía hereditaria como el Estado cristiano *par excellence* o, más estrictamente, como el Estado cristiano que se generó con la Reforma alemana. Para Hegel, este Estado era la encarnación del principio de la libertad cristiana, que proclamaba la libertad de la conciencia interna del hombre y su igualdad ante Dios. Hegel pensaba que sin esta libertad interna, la libertad externa que la democracia había de instituir y defender no reportaría ningún beneficio. La Reforma alemana representaba para él el punto culminante de la historia, que sobrevino con el pronunciamiento de que el individuo sólo es un ser realmente libre cuando se hace consciente de su inalienable autonomía [35]. El protestantismo estableció esta conciencia y mos-

tró que la libertad cristiana implicaba, en la esfera de la realidad social, la sumisión y la obediencia a la divina jerarquía del Estado. Posteriormente trataremos de este tema cuando abordemos la *Filosofía del Derecho.*

Aún queda por contestar una pregunta que afecta a todo el conjunto de la estructura del sistema hegeliano. El mundo histórico, en la medida en que está constituido, organizado y configurado por la actividad consciente de sujetos pensantes, es un dominio del espíritu. Pero el espíritu queda plenamente realizado y existe en su verdadera forma sólo cuando se entrega a su actividad propia, a saber, al arte, la religión y la filosofía. Estas esferas de la cultura son, pues, la realidad final, la jurisdicción de la verdad suprema. Y ésta es precisamente la convicción de Hegel: el espíritu absoluto vive sólo en el arte, la religión y la filosofía. Los tres tienen el mismo contenido bajo diferentes formas. El arte aprehende la verdad mediante la mera intuición *(Anschauung)*, en una forma tangible y, por lo tanto, limitada; la religión la percibe sin esta limitación, pero sólo como mera «aserción» y creencia; la filosofía la comprende a través del conocimiento y la posee como su propiedad inalienable. Por otra parte, estas esferas de la cultura existen sólo en el desarrollo histórico de la humanidad, y el Estado es el estadio final de este desarrollo. ¿Cuál es entonces la relación entre el Estado y el dominio del espíritu absoluto? ¿Se entiende el imperio del Estado sobre el arte, la religión y la filosofía, o serán éstos más bien los que lo limitan?

Este problema ha sido muy discutido. Se ha señalado que la actitud hegeliana sufrió varios cambios, que Hegel tendía primero a elevar al Estado por encima de las esferas culturales, que luego lo coordina con ellas, llegando hasta subordinarlo a ellas, y que después retornó a su posición original, la del predominio del Estado. Existen contradicciones aparentes en las afirmaciones hegelianas sobre este punto, aun dentro de un mismo período filosófico. En la segunda *Realphilosophie* de Jena,

Hegel declara que el espíritu absoluto «es primero la vida de la razón en general; sin embargo, el Espíritu tiene que libertarse de esta vida» [36] y dice, además, que con el arte, la religión, la filosofía, «el Espíritu libre absoluto... produce un mundo diferente, un mundo en el que posee su propia forma, un mundo en el que se efectúa su obra y donde el Espíritu alcanza la intuición de lo suyo como suyo» [37]. Contrariando estas afirmaciones, en su estudio sobre la relación entre la religión y el Estado, Hegel dice que «el gobierno está por encima de todo; es el Espíritu que se conoce a sí mismo como realidad y esencia universal...» [38]. Además, llama al Estado «la realidad del reino de los cielos... El Estado es el espíritu de la realidad, todo lo que aparezca dentro de Estado tiene que conformarse a él» [39]. El significado de estas contradicciones y su posible solución sólo se clarifican mediante una comprensión del papel constitutivo que desempeña la historia en el sistema hegeliano. Aquí intentaremos efectuar sólo una explicación preliminar.

El primer sistema de Hegel revela ya los rasgos más importantes de su filosofía, y especialmente su énfasis en la universalidad como ser verdadero. Ya señalamos en la introducción la raíces sociohistóricas de este «universalismo», indicando que se fundaba en la carencia de «comunidad» de la sociedad individualista. Hegel permaneció fiel a la herencia del siglo XVIII, cuyos ideales incorporó a la propia estructura de su filosofía. Destacaba que la verdadera universalidad era la comunidad que preservase y cumpliese las exigencias del individuo. Se puede interpretar su dialéctica como el intento filosófico por reconciliar sus ideales con una realidad social antagónica. Hegel reconoció el gran impulso hacia adelante que habría de generar el orden social imperante: el desarrollo de la productividad tanto material como cultural, la destrucción de las relaciones de fuerzas anacrónicas que obstaculizaban el avance de la humanidad y la emancipación del individuo con el fin de que llegue a ser el sujeto libre de su vida. Cuando afirmaba que toda «unidad in-

mediata» (*que no implique una oposición entre sus componentes*), *es con respecto a las posibilidades del desarrollo humano, inferior a una unidad producida por la integración de verdaderos antagonismos, estaba pensando en la sociedad de su tiempo. La Reconciliación de lo in-*dividual y de lo universal parecía imposible sin la plena revelación de los antagonismos que impulsan a las formas de vida imperante hasta un punto en que contradice abiertamente su contenido. Hegel ha descrito este proceso en el cuadro que pinta de la sociedad moderna.

Las condiciones reales de la sociedad moderna son el ejemplo más marcado de la dialéctica en la historia. No hay duda de que estas condiciones, por más justificadas que estén en el terreno de la necesidad económica, contradicen el ideal de la libertad. Las más altas potencialidades de la humanidad radican en la unión racional de individuos libres, es decir, en la universalidad y no en particularidades fijas. El individuo sólo puede aspirar a realizarse si es un miembro libre de una verdadera comunidad.

La paciente búsqueda de semejante comunidad en medio del amenazante terror de una sociedad anárquica, es lo que sustenta la insistencia hegeliana sobre la conexión intrínseca entre la verdad y la universalidad. Hegel pensaba en la culminación de esta búsqueda cuando designó a la verdadera universalidad como el fin del proceso dialéctico y como la realidad suprema. Una y otra vez, las concretas implicaciones sociales del concepto de universalidad se traslucen a través de sus formulaciones filosóficas, y la descripción de una asociación de individuos libres unidos por un interés común surge con toda claridad. Citaremos el famoso pasaje de la *Estética:*

La verdadera independencia consiste únicamente en la unidad y la interpenetración de la individualidad y la universalidad. Lo universal adquiere su existencia concreta a través de lo individual, y la subjetividad de lo individual y particular descubre en lo universal la base inexpugnable y la forma más genuina de su realidad...

En el Ideal (Estado), es precisamente la individualidad particular lo que debe persistir dentro de una inseparable armonía con

> la totalidad sustantiva, y en la medida en que la libertad y la independencia de la subjetividad se apeguen al Ideal, el mundo circundante de condiciones y relaciones no debe poseer ninguna objetividad esencial fuera del sujeto y del individuo [40].

La *Filosofía del Espíritu,* y todo el sistema hegeliano, es una descripción del proceso mediante el cual «el individuo se vuelve universal» y tiene lugar, por lo tanto, «la construcción de la universalidad».

4. La fenomenología del espíritu (1807)

Hegel escribió la *Fenomenología del Espíritu* en 1806, en Jena, mientras los ejércitos de Napoleón se acercaban a la ciudad. La terminó cuando la batalla de Jena sellaba el destino de Prusia y colocaba en el trono al heredero de la Revolución francesa, para regir los impotentes restos del Imperio alemán. Esta obra de Hegel está penetrada por el sentimiento de que acababa de comenzar una nueva época en la historia del mundo. En ella formula su primer juicio filosófico sobre la historia, y saca sus conclusiones finales de la Revolución francesa, que se convierte ahora en el punto culminante del camino histórico y filosófico hacia la verdad.

Hegel se dio cuenta de que el resultado de la Revolución francesa no era la realización de la libertad, sino el establecimiento de un nuevo despotismo. Interpretó su curso y sus consecuencias, no como un accidente histórico, sino como un desarrollo necesario. El proceso de la emancipación del individuo culmina necesariamente en el terror y la destrucción en tanto sea llevada a cabo por individuos *contra* el Estado, y no por el Estado mis-

mo. Sólo el Estado es capaz de proporcionar la emancipación, aunque no puede proporcionar la verdad *perfecta* ni la libertad *perfecta*. Estas últimas podrán encontrarse únicamente en el dominio propio del espíritu, en la moralidad, la religión y la filosofía. Habíamos encontrado ya esta esfera como la realización de la verdad y la libertad, en la primera *Filosofía del Espíritu* hegeliana. Sin embargo, allí, éstas estaban fundadas en un orden estatal adecuado y se mantenían dentro de una relación intrínseca con él. Esta conexión se ha perdido totalmente en la *Fenomenología del Espíritu*. El Estado deja ahora de tener un sentido omnicomprensivo. La libertad y la razón se convierten en actividades del puro espíritu y no requieren como condición previa un orden político y social definido, sino que son compatibles con el Estado ya existente.

Se puede presumir que la experiencia del derrumbamiento de las ideas liberales en la historia de su tiempo condujo a Hegel a refugiarse en el puro espíritu, y que, por el bien de la filosofía, prefirió la reconciliación con el sistema imperante a las terribles contingencias de una nueva subversión. La reconciliación que se opera ahora entre el idealismo filosófico y la sociedad tal como se da, se anuncia, no tanto como un cambio en el sistema hegeliano como tal, sino como un cambio en el tratamiento y la función de la dialéctica. En los períodos anteriores, la dialéctica estaba orientada hacia el proceso actual de la historia más bien que hacia el producto final de este proceso. La forma esquemática de la *Filosofía del Espíritu* de Jena daba la impresión de que todavía podía suceder algo nuevo al espíritu, y que su desarrollo se hallaba muy lejos de estar concluido. Aún más, el sistema de Jena elabora la dialéctica en el proceso concreto del trabajo y de la integración social. En la *Fenomenología del Espíritu* los antagonismos de esta dimensión concreta se encuentran nivelados y armonizados. La frase «el Mundo se convierte en Espíritu» adquiere el significado, no sólo de que el mundo en su totalidad se convierte en el ámbito adecuado en el que los planes de la

humanidad han de ser llevados a cabo, sino también el significado de que el mismo mundo revela un progreso continuo hacia la verdad absoluta, de que nada nuevo puede sucederle al Espíritu, o que todo lo que le sucede contribuye eventualmente a hacerlo avanzar. Hay, naturalmente, fracasos y retrocesos; el progreso de ninguna manera ocurre linealmente, sino que es producido por la interacción de incesantes conflictos. La negatividad, como veremos, sigue siendo la fuente y el motivo motriz del movimiento. No obstante, cada fracaso y cada retroceso encierran su propio bien y su propia verdad. Cada conflicto implica su propia solución. El cambio del punto de vista hegeliano se hace manifiesto en la inalterable certeza con que determina el fin del proceso. El espíritu, a pesar de todas las desviaciones y derrotas, a pesar de la miseria y del deterioro, alcanzará su meta, o más bien la ha alcanzado, en el sistema social imperante. La negatividad parece ser un estadio *seguro* en el crecimiento del espíritu y no una fuerza que lo incita a ir más allá; la oposición en la dialéctica se presenta más bien como un juego obstinado que como una lucha de vida o muerte.

Hegel concibió la *Fenomenología del Espíritu* como una introducción a su sistema filosófico. Sin embargo, durante la ejecución de su obra alteró su plan original. Sabiendo que no iba a ser capaz de publicar el resto de su sistema en un futuro próximo, incorporó gran parte de éste a su introducción. Las terribles dificultades que presenta la obra se deben en gran parte a este procedimiento.

Como volumen introductorio, la obra pretende conducir al entendimiento humano del dominio de la experiencia diaria al del verdadero conocimiento filosófico, a la verdad absoluta. Esta verdad es la misma que Hegel había ya demostrado en el sistema de Jena, a saber, el conocimiento y el proceso del mundo como espíritu.

El mundo en la realidad no es tal como aparece, sino tal como es comprendido por la filosofía. Hegel comienza con la experiencia de la conciencia ordinaria de la vida cotidiana. Demuestra que este tipo de experiencia,

como cualquier otro, contiene los elementos que minan su confianza en la habilidad de percibir «lo real» y obligan a la investigación a proseguir hacia tipos cada vez más altos de comprensión. El avance hacia estos tipos más altos, es, pues, un proceso interno de la experiencia y no producido desde afuera. Si el hombre presta una atención esmerada a los resultados de su experiencia, abandonará un tipo de conocimiento por otro; irá de la certeza que dan los sentidos a la percepción, de la percepción al entendimiento, del entendimiento a la autocerteza, hasta llegar a la verdad de la razón.

La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel presenta, pues, la historia inmanente de la experiencia humana. Naturalmente, ésta no es la experiencia del sentido común, sino una experiencia que ha sido sacudida en su seguridad, abrumada por el sentimiento de no poseer toda la verdad. Es una experiencia ya encaminada hacia el verdadero conocimiento. El lector que desee comprender las distintas partes de la obra deberá penetrar de una vez en el elemento de la filosofía. El «nosotros» que aparece tan a menudo no designa al hombre ordinario, sino a los filósofos.

El factor que determina el curso de esta experiencia es la relación cambiante entre la conciencia y su objeto. Si el sujeto filosofante se adhiere a sus objetos y se deja guiar por el sentido de éstos, descubrirá que los objetos sufren un cambio a través del cual se altera tanto su forma como su relación con el sujeto. Cuando se inicia la experiencia, el objeto aparece como una entidad estable, independiente de la conciencia; el sujeto y el objeto parecen ser ajenos el uno al otro. Sin embargo, el progreso del conocimiento revela que ninguno de los dos puede subsistir aislado. Se hace evidente que el objeto toma su objetividad del sujeto. «Lo real», poseído efectivamente por la conciencia en el incesante flujo de sensaciones y percepciones, es un universal que no puede ser reducido a elementos objetivos en los que no esté implicado el sujeto (por ejemplo, *cualidad, fuerza, cosa, ley)*. En otras palabras, el objeto real está constituido

por la actividad (intelectual) del sujeto: de algún modo «pertenece» esencialmente al sujeto. El sujeto descubre que es él mismo lo que está «tras» de los objetos, que el mundo se hace real sólo mediante el poder de comprensión de la conciencia.

Sin embargo, esto no es inicialmente más que una reafirmación del idealismo trascendental, o, como lo expresa Hegel, una verdad sólo «para nosotros», los sujetos filosofantes, pero todavía no es una verdad manifiesta en el mundo objetivo. Hegel va más allá. Afirma que la autoconciencia tiene todavía que demostrar que es la verdadera *realidad;* tiene que hacer que el mundo sea efectivamente una libre realización suya. Refiriéndose a esta tarea, Hegel declara que el sujeto es la «absoluta negatividad», queriendo decir con esto que el sujeto tiene el poder de negar cualquier condición dada y hacer de ella su propia obra consciente. Esta no es una actividad epistemológica, y no puede llevarse a cabo sólo dentro del proceso del conocimiento, ya que este proceso no puede ser separado de la lucha histórica entre el hombre y su mundo, lucha que es a su vez constitutiva del camino hacia la verdad y de la verdad misma. Si ha de reconocerse a sí mismo como la única realidad, el sujeto tiene que hacer del mundo su propia hechura. El proceso del conocimiento se convierte en el proceso de la historia.

Ya habíamos arribado a esta conclusión en la *Filosofía del Espíritu* de Jena. La autoconciencia se traslada a la lucha a vida o muerte que existe entre los individuos. De aquí en adelante, Hegel enlaza el proceso epistemológico de la autoconciencia (desde la certidumbre sensible hasta la razón) con el proceso histórico de la humanidad, desde la esclavitud hasta la libertad. Los «modos o formas *(Gestalten)* de conciencia» [1] aparecen simultáneamente como realidades históricas objetivas, «estados del mundo» *(Weltzunstände).* La transición constante del análisis filosófico al histórico —que ha sido a menudo criticada como una confusión, o una arbitraria interpretación metafísica de la historia—, es una tentativa de verificar y demostrar el carácter histórico de los

conceptos filosóficos básicos. Todos ellos contienen y conservan estadios históricos reales del desarrollo de la humanidad. Cada forma de conciencia que aparece en el progreso inmanente del conocimiento se cristaliza como vida de una determinada época histórica. El proceso va desde la Ciudad-Estado griega hasta la Revolución francesa.

Hegel describe la Revolución francesa como el desencadenamiento de una libertad «autodestructiva»; autodestructiva porque la conciencia que se esforzaba en transformar al mundo de acuerdo con sus intereses subjetivos no había encontrado aún su verdad. En otras palabras, el hombre no descubrió su verdadero interés, no se sometió libremente a leyes que le garantizasen su propia libertad y la libertad del todo. El nuevo Estado creado por la Revolución sólo alteró, según Hegel, la forma externa del mundo objetivo, convirtiéndolo en un medio para el sujeto, pero no alcanzó la libertad *esencial* del sujeto.

La consecución de esta libertad se efectúa en la transición de la era de la Revolución francesa a la era de la cultura alemana idealista. La realización de la verdadera libertad es, pues, transferida del plano de la historia al dominio interno del espíritu. Hegel afirma: «La libertad absoluta abandona su esfera autodestructiva de la realidad (es decir, la época histórica de la Revolución francesa) y pasa a otro dominio, el de la autoconciencia del espíritu. Allí la libertad es tenida como verdadera en la medida en que sea irreal...» [2]. Este nuevo dominio fue un descubrimiento del idealismo ético kantiano. En este idealismo ético, el individuo autónomo se asigna a sí mismo el deber incondicional de obedecer las leyes universales que se impone a sí mismo voluntariamente. No obstante, Hegel no consideraba este «dominio» como la morada suprema de la razón. El conflicto producido por la reconciliación kantiana del individuo con el universal, conflicto entre los dictados del deber y la aspiración a la felicidad, obligaba al individuo a buscar la verdad en otras soluciones. La buscó en el arte y la re-

ligión y la encuentra finalmente en el «conocimiento absoluto» de la filosofía dialéctica. Allí todas las oposiciones entre la conciencia y su objeto son superadas; el sujeto posee y conoce al mundo como su propia realidad, como la razón.

La *Fenomenología del Espíritu* nos conduce así hasta la *Lógica*. Esta última revela la estructura del universo, no en la forma cambiante que tiene para el conocimiento que no es todavía absoluto, sino en su verdadera esencia. Presenta «la verdad en su verdadera forma» [3]. Así como la experiencia con que comenzaba la *Fenomenología* no era la experiencia cotidiana, el conocimiento con que termina no es la filosofía tradicional, sino una filosofía que ha absorbido la verdad de todas las filosofías anteriores y con ella toda la experiencia acumulada por la humanidad en su larga jornada hacia la libertad. Es una filosofía de una humanidad consciente que reclama el dominio del hombre y de las cosas y el derecho de configurar el mundo según este dominio, una filosofía que enuncia los más altos ideales de la sociedad individualista moderna.

Después de este breve examen preliminar de la perspectiva general de la *Fenomenología del Espíritu*, abordaremos ahora más detalladamente el estudio de sus concepciones principales.

El Prefacio de la *Fenomenología* es una de las más grandes realizaciones filosóficas de todos los tiempos, y constituye nada menos que un intento por reinstaurar a la filosofía como la forma más alta del conocimiento humano, como «la Ciencia». Aquí nos limitaremos a sus puntos más importantes.

Hegel comienza con un análisis crítico de las corrientes filosóficas de fines del siglo XVIII, y prosigue con el desarrollo de su concepto de filosofía y de la verdad filosófica. El conocimiento tiene como fuente la intuición de que la esencia y la existencia son distintas en los diferentes procesos cognoscitivos. Los objetos que recibe en la experiencia inmediata no logran satisfacer al conocimiento, porque son accidentales e incompletos, y éste va

a buscar la verdad en la *noción* de los objetos, convencido de que la noción más justa no es una mera forma intelectual subjetiva, sino la esencia de las *cosas*. No obstante, éste no es más que el primer paso del conocimiento. Su mayor esfuerzo es el de demostrar y explicar la relación entre esencia y existencia, entre la verdad preservada en la noción y el verdadero estado en que existen las cosas.

Las distintas ciencias difieren entre sí por la manera en que los objetos con que tratan se relacionan con la verdad. Esto resulta confuso a menos que se tenga en mente que para Hegel la verdad significa tanto una forma de *existencia* como una forma de conocimiento y que, en consecuencia, la relación entre un ser y su verdad es una relación objetiva de las cosas mismas. Hegel ilustra esta concepción contrastando el conocimiento matemático y el conocimiento filosófico. La esencia o «naturaleza» del triángulo es que sus lados se relacionan tal como lo indica la proposición pitagórica; pero esta verdad está «fuera» del triángulo. La demostración de la proposición consiste en un proceso que lleva a cabo únicamente el sujeto del conocimiento. «...el triángulo... es dividido en partes, y estas partes forman otras figuras cuya construcción surge del triángulo» [4]. La necesidad de la construcción no surge de la naturaleza o noción del triángulo. «El proceso de la demostración matemática no pertenece al objeto; es una función que tiene lugar fuera del objeto tratado. La naturaleza de un triángulo rectángulo no se descompone en factores como ocurre en la construcción matemática, a la que se le exige demostrar la proposición que expresa la relación de las partes. Todo el proceso de la producción del resultado pertenece al conocimiento, el cual utiliza sus propias vías para resolverlo» [5]. En otras palabras, la verdad de los objetos matemáticos existe fuera de ellos, en el sujeto del conocimiento. Estos objetos son, por lo tanto, en un sentido estricto, entidades «externas» falsas e inesenciales.

Los objetos de la filosofía, por el contrario, poseen una relación intrínseca con su verdad. Por ejemplo, el

principio de que «la naturaleza del hombre requiere la libertad y de que la libertad es una forma de la razón», no es una verdad impuesta al hombre por una teoría filosófica arbitraria, sino que es, como puede demostrarse, la meta inherente al hombre, su realidad misma. La demostración de esto no la proporciona un proceso de conocimiento externo, sino la historia del hombre. En filosofía, la relación de un objeto con su verdad es un suceso real *(Geschehen)*. Volviendo al ejemplo, el hombre encuentra que *no* es libre, que está separado de su verdad, que lleva una existencia fortuita y falsa. La libertad es algo que tiene que adquirir mediante la superación de su esclavitud, y la adquiere cuando conoce efectivamente sus verdaderas potencialidades. La libertad presupone condiciones que la hagan posible, a saber, un dominio consciente y racional del mundo. La historia conocida de la humanidad verifica la verdad de esta conclusión. La noción del hombre es su historia, tal como la aprehende la filosofía. Por consiguiente, esencia y existencia están efectivamente interrelacionadas en la filosofía y en ella el proceso de demostrar la verdad tiene que ver con el objeto existente mismo. La esencia surge en el proceso de la existencia, y, a su vez, el proceso de la existencia es un «retorno» a la esencia [6].

El conocimiento filosófico apunta únicamente a los «esenciales» que poseen una influencia constitutiva sobre el destino del hombre y su mundo. El único objeto de la filosofía es el mundo de su verdadera forma, el mundo como razón. A su vez, la razón sólo se convierte en sí misma con el desarrollo de la humanidad. Por lo tanto, la verdad filosófica se preocupa especialmente de la existencia del hombre; esta existencia es su aguijón y su meta más profunda. En última instancia, este es el sentido de la declaración de que, en filosofía, la verdad es inmanente al objeto. La verdad configura la existencia misma del objeto y no es, como en las matemáticas, indiferente a él. Existir en la verdad es un asunto de vida (o muerte), y el camino hacia la verdad no es sólo un proceso epistemológico, sino también histórico.

Esta relación entre la verdad y la existencia es lo que distingue al método filosófico. Una verdad matemática puede ser fijada en una proposición; la proposición es verdadera y su contraria falsa. En filosofía, la verdad es un proceso real que no puede encerrarse en una proposición. «Sus elementos y contenidos no son lo abstracto e irreal, sino lo real, lo que se establece por sí mismo, lo que porta en su seno la vida y posee la existencia de cada movimiento. Es el proceso el que crea en su transcurso sus propios momentos, y pasa a través de todos; y la totalidad de este movimiento constituye su contenido positivo y su verdad» [7]. No hay una sola proposición capaz de captar este proceso. Por ejemplo, la proposición «la naturaleza del hombre es la libertad en la razón», es falsa, si se le toma aisladamente. Omite todos los hechos que constituyen el sentido de la libertad y de la razón, y que se encuentran reunidos en el movimiento histórico total hacia la libertad y la razón. Aún más, la proposición es falsa en la medida en que la libertad y la razón sólo pueden aparecer como el resultado del proceso histórico. El triunfo sobre la esclavitud y la irracionalidad y, por lo tanto, la esclavitud y la irracionalidad en sí mismas, son parte esencial de la verdad. La falsedad es aquí tan necesaria y tan real como la verdad. La falsedad ha de ser concebida como la «forma errada» o no verdadera del objeto real, el objeto en su existencia falsa; lo falso es la *otredad*, el aspecto negativo de la sustancia [8], pero no por esto deja de ser parte de ella y, en consecuencia, constitutiva de su verdad.

El método dialéctico se adecúa a esta estructura del objeto filosófico, y trata de reconstruir y seguir su movimiento real. Un sistema filosófico sólo es verdadero si incluye el estado negativo y el positivo, y si reproduce el proceso de convertirse en falso y regresar luego a la verdad. Por ser un sistema de este tipo, el dialéctico es el verdadero método de la filosofía. Muestra que el objeto con el que trata existe en un estado de «negatividad», estado que el propio objeto, debido a las presiones

de su propia existencia, descarta durante el proceso en que recobra su verdad.

Entonces, si en la filosofía ninguna proposición aislada del todo es verdadera, ¿en qué sentido será verdadero el sistema total? El sistema dialéctico altera el sentido y la estructura de la proposición y convierte a ésta en algo muy diferente a la proposición de la lógica tradicional. Esta última, a la que Hegel se refiere como «lógica del sentido común», queriendo significar también la lógica del método científico tradicional, considera que las proposiciones constan de un sujeto, que sirve de base estable y firme, y de un predicado vinculado a él. Los predicados son las propiedades accidentales, o, en lenguaje hegeliano, las «determinaciones» de una sustancia más o menos fija.

Frente a esta concepción de la proposición, Hegel establece en filosofía «el juicio especulativo»[9]. El juicio especulativo no tiene un sujeto pasivo y estable. El sujeto es activo y se desarrolla a sí mismo en sus predicados. Los predicados son distintas formas de la existencia del sujeto. O, para decirlo de otra manera, lo que sucede es que el sujeto se «derrumba» *(geht zu Grunde)* y se convierte en predicado. De este modo, el juicio especulativo sacude «la sólida base» de la proposición tradicional «en sus fundamentos, y el único objeto es este mismo movimiento del sujeto»[10]. Por ejemplo, la proposición, Dios es el Ser, tomada como un juicio especulativo, no significa que el sujeto Dios «posee» o «soporta» al predicado «ser» entre muchos otros predicados, sino que el sujeto Dios «pasa» a Ser. El «Ser» aquí «no es el predicado, sino la naturaleza esencial» de Dios. El sujeto Dios «parece que deja de ser lo que era al establecer la proposición, o sea, un sujeto fijo», y se convierte en el predicado[11]. En tanto que el juicio tradicional y la proposición entrañan una clara distinción entre el sujeto y el predicado, el juicio especulativo subvierte y destruye «la naturaleza del juicio y de la proposición en general», le da el golpe de gracia a la lógica formal tradicional. El sujeto se convierte en el predicado sin por

ello hacerse idéntico a él. Este proceso no puede ser expresado adecuadamente en una sola proposición; «la proposición tal como aparece es una mera forma vacía» [12]. El lugar de la verdad no es la proposición, sino el sistema dinámico de juicios especulativos en el que cada juicio tiene que ser «desplazado» por otro, de modo que sólo el proceso total representa la verdad.

La lógica tradicional y el concepto tradicional de la verdad son «sacudidos» en sus fundamentos no por un mandato filosófico, sino por una visión de la dinámica de la realidad. El juicio especulativo tiene como contenido el proceso objetivo de la realidad en su «forma comprendida» esencial, no en su apariencia. En este sentido básico, el cambio hegeliano de la lógica tradicional a la material marcó el primer paso hacia la unificación de la teoría y la práctica. La protesta contra la «verdad» fija y formal de la lógica tradicional era, en realidad, una protesta contra la separación de la verdad y sus formas de los procesos concretos; una protesta contra la exclusión de la verdad de toda influencia orientadora directa sobre la realidad.

En Alemania, la filosofía idealista defendía el derecho de la teoría a orientar la práctica. La filosofía idealista representaba la forma más avanzada de conciencia imperante entonces, y la idea de un mundo permeado por la razón y la libertad no tenía refugio más seguro que el ofrecido por esta remota esfera de la cultura. El desarrollo subsiguiente del pensamiento europeo no puede ser comprendido sin tomar en cuenta sus orígenes idealistas.

Un análisis a fondo de la *Fenomenología del Espíritu* requeriría más de un volumen. Podemos renunciar a este análisis, ya que la última parte de la obra trata de problemas que ya hemos esbozado en nuestra exposición del sistema de Jena. Limitaremos nuestra interpretación a las secciones iniciales, que elaboran detalladamente el método dialéctico y establecen el esquema de toda la obra [13].

El conocimiento comienza cuando la filosofía destruye la experiencia de la vida cotidiana. El análisis de esta experiencia es el punto de partida para la búsqueda de

la verdad. El objeto de la experiencia se da primero a través de los sentidos y toma la forma del conocimiento sensible o certidumbre sensible *(sinnliche Gewissheit)*. Es característico de este tipo de experiencia el hecho de que tanto su sujeto como su objeto aparecen como un «esto individual», aquí y ahora. Veo esta casa, en este sitio particular y en este momento particular. La casa es tomada como «real» y parece existir *per se*. El «yo» que la ve parece ser inesencial, «puede tanto ser como no ser», y «sólo conoce al objeto porque el objeto existe» [14].

Si se analiza un poco, veremos que lo que se conoce en esta experiencia, lo que la certidumbre sensible considera como su propiedad invariable en medio del flujo de impresiones, no es el objeto, la casa, sino el Aquí y el Ahora. Si vuelvo la cabeza, la casa desaparece y aparece algún otro objeto, que desaparecería igualmente si vuelvo de nuevo la cabeza. Para retener y definir el contenido efectivo de la certidumbre sensible tengo que referirme al Aquí y Ahora como los únicos elementos que permanecen constantes dentro del cambio continuo de los datos objetivos. ¿Qué es el Aquí y el Ahora? *Aquí* es una casa, pero igualmente no es una casa, sino un árbol, una calle, un hombre, etc. El Ahora permanece idéntico a través de las diferencias del día, la noche o el mañana. Además, es ahora precisamente porque no es ni el día ni la noche ni ningún otro momento del tiempo. Se preserva a sí mismo a través de la negación de todos los demás momentos del tiempo. En otras palabras, el Ahora existe como algo negativo; su ser es un no-ser. Esto también es válido para el Aquí. El Aquí no es ni la casa, ni el árbol, ni la calle, sino lo que «es y permanece en la desaparición de la casa, el árbol, la calle, etc., y es indiferentemente casa o árbol» [15]. Es decir, el Aquí y el Ahora son algo *Universal*. Hegel dice: una entidad «que es mediante y a través de la negación, que no es ni esto ni aquello, que es un *no-esto,* y con la misma indiferencia tanto esto como lo otro, una cosa de este tipo la llamamos un Universal». Así, el análisis de la certidumbre sensible demuestra la realidad del universal y desarrolla al mismo

tiempo la noción filosófica de la Universalidad. La realidad del universal se demuestra por el contenido mismo de los hechos observables; esta realidad del universal existe en el proceso de estos hechos y puede ser captada únicamente en y a través de los particulares.

Este es el primer resultado del análisis filosófico de la certidumbre sensible: no es el objeto individual, particular, sino el universal la «verdad de la certidumbre sensible, el verdadero contenido de la experiencia sensible» [16]. Este resultado tiene implicaciones aún más sorprendentes. La experiencia sensible considera evidente que el objeto es lo esencial, «lo real», mientras que el sujeto es inesencial y su conocimiento depende del objeto. Descubrimos ahora que la verdadera relación es «precisamente lo contrario de lo que parecía ser al comienzo [17]. El universal se ha convertido en el verdadero contenido de la experiencia. Y el lugar del universal es el sujeto y no el objeto; el universal existe en el conocimiento, que antes era un factor no esencial» [18]. El objeto no es *per se,* es «porque yo lo conozco». De este modo la certidumbre de la experiencia sensible se funda en el sujeto; es exilado del objeto, como dice Hegel, y forzada a regresar al «yo».

Un análisis más profundo de la experiencia sensible revela que el «yo» atraviesa el mismo proceso dialéctico que el objeto, mostrándose como algo universal. Al comienzo, el yo individual, mi *ego,* parece ser el único mundo estable en el flujo de los datos sensibles. «El hecho de retenerlos yo evita la desaparición del Aquí y Ahora particulares.» Yo afirmo que es de día y que veo una casa. Registro una verdad, y más tarde alguien que la lea puede afirmar que es de noche y que ve un árbol. «Ambas verdades tienen la misma autenticidad» y ambas se convierten en falsas con un cambio de lugar y de tiempo. Por consiguiente, la verdad no puede vincularse a un individuo particular. Si yo digo que veo una casa aquí y ahora, supongo que cualquiera puede tomar mi lugar como sujeto en esta percepción. Presumo «el yo *qua* universal, cuyo mirar no es ni el mirar este árbol ni el mirar esta casa, sino el simple mirar». Así como el Aquí y el Ahora

son universales a pesar de su contenido individual, así el yo es universal a pesar de todos los yo individuales.

La idea de un yo universal es una abominación para el sentido común, aunque el lenguaje cotidiano hace uso constante de él. Cuando digo «yo» veo, oigo, etc., pongo a cualquiera en mi lugar, sustituyo cualquier yo con mi yo individual. Cuando digo «yo», «este individuo», digo generalmente «todos los yo», todos son lo que yo digo, todos son yo, este yo individual.

La experiencia sensible descubre, así, que la verdad no radica ni en su objeto particular ni en el yo individual. La verdad es el resultado de un doble proceso de negación, a saber: 1) La negación de la existencia *per se* del objeto, y 2) La negación del yo individual, con la transferencia de la verdad al yo universal. De este modo, la objetividad queda doblemente «mediada» o construida por la conciencia, y, por lo tanto, ligada a ella. El desarrollo del mundo objetivo está íntegramente entretejido con el desarrollo de la conciencia.

El sentido común se resiente de esta destrucción de su verdad y sostiene que es capaz de indicar exactamente el Aquí y Ahora particulares a que se refiere. Hegel acepta el reto: «Veamos entonces cómo está constituido este Aquí y Ahora inmediato que se nos señala»[19]. Cuando señalo un Ahora particular, «ya ha dejado de ser en el momento en que lo señalo. El Ahora que es, es diferente al señalado, y vemos que el Ahora es justamente eso; ser cuando ya no es». Señalar el Ahora es, pues, un proceso que involucra las siguientes etapas: 1) Señalo el Ahora y afirmo que es esto y aquello. «No obstante lo señalo como algo que ha sido.» Al hacer esto, invalido la primera verdad y afirmo 2) Que el Ahora *ha sido,* y que tal es la verdad. Pero lo que ha sido *no es.* Por lo tanto, 3) Invalido la segunda verdad, niego la negación del Ahora, y la establezco de nuevo como verdad. Sin embargo, este Ahora que resulta de todo el proceso, no es el Ahora a que se refería el sentido común al comienzo. Es indiferente al presente o al pasado. Es el Ahora que es pasado, el que es presente, y así sucesivamente; y es

en medio de todo esto el único y mismo Ahora. En otras palabras, es algo universal.

Así la misma experiencia sensible ha demostrado que su verdadero contenido no es el particular, sino el universal. «El proceso dialéctico que entraña la certidumbre sensible no es otra cosa que la mera historia de su proceso, de su experiencia; y la certidumbre sensible misma no es otra cosa que esta historia» [20]. La propia experiencia pasa a un modo más alto de conocimiento, que apunta hacia el universal. La certidumbre sensible se convierte en percepción.

La percepción *(Wahrnehmung)* se distingue de la certidumbre sensible por el hecho de que su «principio» es la universalidad [21]. Los objetos de la percepción son cosas *(Dinge)* y las cosas permanecen idénticas en los cambios del Aquí y el Ahora. Por ejemplo, llamo «sal» a esta cosa que percibo aquí y ahora. No me refiero a los aquí y ahora particulares en los que se presenta ante mí, sino a la unidad específica en la diversidad de sus «propiedades» *(Eigenschaften)*. Me refiero a la «cosidad» de la cosa. La sal es blanca, de configuración cúbica, etc. Estas propiedades en sí mismas son universales, comunes a muchas cosas. La cosa misma parece no ser nada sino la simple contigüidad de dichas propiedades, su «medio» general. Pero es más que dicha simple contigüidad. Sus propiedades no son arbitrarias e intercambiables, sino que más bien «excluyen» y «niegan» otras propiedades. Si la sal es blanca y salada no puede ser negra y dulce. La exclusión no es una forma arbitraria de definición; por el contrario, la definición depende de los datos que ofrece la cosa misma. Es la sal la que excluye y niega ciertas propiedades que contradicen el hecho de que «es sal». Por consiguiente, la cosa no es «una unidad indiferente a lo que es, sino... una unidad repelente, *excluyente*» [22].

Hasta aquí, el objeto se presenta como un objeto definido, que la percepción no tiene más que aceptar y «tomar» pasivamente. La percepción, como la experiencia sensible, recoge primero la verdad del objeto. Pero, también como la experiencia sensible, descubre que es el

mismo *Sujeto* quien constituye la objetividad de la cosa. Ya que cuando la percepción intenta determinar lo que la cosa es verdaderamente, se sume en una serie de contradicciones. La cosa es una unidad y al mismo tiempo una multiplicidad. Esta contradicción no puede ser eludida asignando estos dos aspectos a cada uno de los dos factores de la percepción, de manera que la unidad quede vinculada a la conciencia del sujeto y la multiplicidad al objeto. Hegel demuestra que esto no haría más que conducir a nuevas contradicciones. Tampoco ayudaría a hacer ver que la cosa es *realmente* una unidad y que la multiplicidad es producida por sus relaciones con las demás cosas [23]. Todos estos intentos por escapar de la contradicción sirven únicamente para demostrar que no se puede escapar de ella y que constituye el contenido mismo de la percepción. La cosa es en sí misma unidad y diferencia, unidad en la diferencia. El análisis hegeliano posterior de esta relación conduce a una nueva determinación de la universalidad. El verdadero universal contiene la diversidad y al mismo tiempo se mantiene a sí mismo, en todas las condiciones particulares, como una *unidad* «excluyente y repelente». De esta manera, el análisis de la percepción va más allá del punto que se había alcanzado en el análisis de la experiencia sensible. El universal señalado ahora como el verdadero contenido del conocimiento, posee un carácter diferente. La unidad de la cosa no está sólo determinada, sino constituida por sus relaciones con otras cosas y su cosidad consiste en esta misma relación. La sal, por ejemplo, es lo que es sólo en relación con nuestro gusto, con la comida a la que se agrega, con el azúcar, etc. La cosa sal, naturalmente, es más que la mera contigüidad de dichas relaciones; es una unidad en y por sí misma, pero esta unidad existe sólo en estas relaciones y no es nada que esté «detrás» o fuera de ellas. La cosa se convierte en sí misma a través de su oposición a otras cosas; es, como dice Hegel, la unidad de ella misma con su opuesto o la unidad del ser-para-sí misma con el ser-para-otro [24]. En otras palabras, la «sustancia» misma de la cosa tiene que ser recogida de la relación que ella

misma establece con otras cosas. Empero, no está en el poder de la percepción el llevar a cabo esto; esta tarea le corresponde al entendimiento (conceptual).

El análisis de la percepción daba como resultado una «unidad en la diferencia» o el «universal incondicionado» como la verdadera forma del objeto del conocimiento; incondicionado porque la unidad de la cosa se establece a sí misma a pesar y a través de todas las condiciones que la limitan. Cuando la percepción intentaba captar el contenido real de su objeto, la «cosa» resultaba ser una unidad que se autoconstituía en la diversidad de relaciones con las demás cosas. Hegel introduce ahora el concepto de fuerza para explicar cómo la cosa se mantiene junta en el proceso como una unidad que se autodetermina. La sustancia de la cosa, afirma, sólo puede ser comprendida como fuerza.

En el concepto de fuerza confluyen todos los elementos que el análisis filosófico había considerado hasta ahora como característicos del objeto real del conocimiento. La fuerza misma es una relación cuyos elementos son distintos, aunque no están separados unos de otros; no es contingente, sino que está necesariamente determinada por sí misma en cualquier condición [25]. No seguiremos en detalle la explicación hegeliana de este concepto, sino que nos limitaremos a exponer sus conclusiones.

Si consideramos la fuerza como la sustancia de la cosa, lo que hacemos efectivamente es dividir la realidad en dos dimensiones. Trascendemos las propiedades perceptibles de las cosas y llegamos a algo que está más allá y detrás de ella, lo cual definimos como «lo real». La fuerza no es una identidad en el mundo de la percepción; no es una cosa o una cualidad que podamos señalar como lo blanco o lo cúbico. Podemos solamente percibir su efecto o expresión, y para nosotros su existencia consiste en esta expresión de sí misma. La fuerza no es nada fuera de sus efectos; su ser consiste enteramente en este llegar a ser y dejar de ser. Si la sustancia de las cosas es la fuerza, su modo de existencia resulta ser una apariencia. Puesto que un ser que existe sólo como «desvanecimiento», un

ser que «es *per se* directamente no-ser, lo llamamos... apariencia *Schein*»[26]. El término apariencia tiene para Hegel un doble significado. Significa, primero, que una cosa existe de un modo tal que su existencia es diferente a su esencia; en segundo lugar, significa que aquello que aparece no es mera apariencia *(blosser Schein)*, sino la expresión de una esencia que *existe* sólo como *apariencia*. En otras palabras, la apariencia no es un no-ser, sino la apariencia de la esencia.

El descubrimiento de que la fuerza es la sustancia de las cosas da al proceso del conocimiento penetración en el reino de la esencia. El mundo de la experiencia sensible y de la percepción es el reino de la apariencia. El reino de la esencia es un mundo «supersensible», situado más allá del dominio cambiante y evanescente de la apariencia. Hegel llama a esta primigenia visión de la esencia «la primera y, por tanto, imperfecta manifestación de la Razón», imperfecta porque la conciencia todavía encuentra su verdad «en la forma de un objeto», es decir, como algo opuesto al sujeto. El reino de la esencia se presenta como el mundo «interno» de las cosas. Es siempre para «la conciencia un mero y simple más allá, porque la conciencia aún no se encuentra a sí misma en él».

Pero si el hombre ha de escapar a una existencia falsa en un mundo falso, la verdad no puede permanecer eternamente fuera del alcance del sujeto. Por lo tanto, el análisis que sigue se aboca a la tarea de mostrar que detrás de la experiencia de las cosas está el sujeto mismo, que constituye su esencia. La insistencia hegeliana de que sea reconocido el sujeto detrás de la apariencia de las cosas, es una expresión de la aspiración básica del idealismo, la de que el hombre transforme al mundo extrañado en un mundo que sea suyo. Conforme a esto, la *Fenomenología del Espíritu* procede a fundir la esfera de la epistemología y el mundo de la hitsoria, pasando del descubrimiento del sujeto a la tarea de dominar la realidad a través de la práctica autoconsciente.

El concepto de fuerza conduce a la transición de la

conciencia a la autoconciencia. Si la esencia de la cosa es concebida como fuerza, la estabilidad del mundo objetivo se disuelve en una interacción de movimientos. Sin embargo, el concepto de fuerza significa algo más que esto. Una fuerza ejerce un poder definido sobre sus efectos y permanece ella misma en medio de sus distintas manifestaciones. En otras palabras, actúa según una «ley» inherente, de modo que, como dice Hegel, la verdad de la fuerza es «la Ley de la Fuerza» *(das Gesetz der Kraft)* [27]. El reino de la esencia no es, como parecía al comienzo, un ciego juego de fuerzas, sino un dominio de *leyes* permanentes que determinan la forma del mundo perceptible. En tanto que la multiplicidad de estas formas parece, al comienzo, exigir una multitud correspondiente de leyes, un análisis más profundo revela que la diversidad no es más que un aspecto deficiente de la verdad, y que el conocimiento, al proponerse la unificación de las varias leyes en una única ley que las abarque a todas, logra, en esta primera fase, aprehender la forma general de dicha ley. El conocimiento descubre que las cosas existen bajo la ley si han «reunido y preservado todos los momentos de su apariencia» en su esencia interna y si son capaces de preservar su identidad esencial en su relación con todas las cosas. Esta identidad de la «sustancia», como ya hemos indicado, tiene que ser entendida como una tarea específica de un «sujeto» que es esencialmente un constante proceso de «unificación de opuestos» [28].

El análisis anterior ha revelado que la esencia de la cosa es la fuerza, y la esencia de la fuerza, la ley. La fuerza regida por la ley es lo que caracteriza al sujeto autoconsciente. La esencia del mundo objetivo apunta, así, hacia la existencia del sujeto autoconsciente. El entendimiento no encuentra otra cosa que a sí mismo cuando busca la esencia tras la apariencia de las cosas. «Es evidente que detrás de la llamada cortina, que se supone esconde al mundo interno, no hay nada que ver, a menos que nosotros mismos nos situemos detrás de ella, tanto con el fin de ver así algo, como para que haya algo detrás que pueda ser visto» [29]. La verdad del entendimiento es la

autoconciencia. El primer capítulo de la *Fenomenología* ha llegado a su fin y la historia de la autoconciencia ha comenzado.

Antes de estudiar esta historia, es necesario evaluar el significado general del primer capítulo. El lector se entera de que tras la cortina de la apariencia no hay una cosa en sí desconocida, sino el sujeto cognoscente. La autoconciencia es la esencia de las cosas. Se dice, habitualmente, que este es el paso de Kant a Hegel, es decir, el paso del idealismo crítico al idealismo absoluto. Pero afirmar sólo esto es omitir el propósito que llevó a Hegel a efectuar esta transición.

Las tres primeras secciones de la *Fenomenología* son una crítica al positivismo [30] y, aún más, a la «reificación». Para comenzar con esto último, Hegel intenta demostrar que el hombre sólo puede conocer la verdad si arremete contra su mundo «reificado». Hemos tomado este término de «reificación» de la teoría marxista, donde denota el hecho de que todas las relaciones entre los hombres en el mundo capitalista se presentan como relaciones entre cosas, o bien, que lo que en el mundo social parecen ser relaciones entre cosas y leyes «naturales» que regulan el movimiento de estas cosas, son en realidad relaciones del hombre y las fuerzas históricas. La mercancía, por ejemplo, encierra en todas sus cualidades las relaciones sociales del *trabajo;* el capital es el poder de disponer de los hombres; y así sucesivamente. En virtud de la inversión, el mundo se ha convertido en un mundo alienado, extrañado, en el que el hombre no se reconoce ni se realiza y en el que se encuentra abrumado por cosas muertas y leyes muertas.

Hegel se topa con el mismo hecho dentro de la dimensión filosófica. El sentido común y el pensamiento científico tradicional toman el mundo como una totalidad de cosas que existen *per se* y buscan la verdad en objetos considerados como independientes del sujeto cognoscente. Esta actitud es algo más que una actitud epistemológica; es tan profunda como la práctica del hombre y lo conduce a aceptar el sentimiento de que sólo está seguro

cuando conoce y maneja hechos objetivos. Una idea es tanto más verdadera cuanto más alejada esté de los impulsos, intereses y necesidades del sujeto viviente, lo cual, según Hegel, es la más extremada difamación de la verdad. Porque, en última instancia, no hay verdad que no *concierna esencialmente* al sujeto viviente y que no sea una verdad del sujeto. El mundo es un mundo extrañado y falso en tanto el hombre no destruya su muerta objetividad y se reconozca a sí mismo y a su propia vida «detrás» de las formas fijas de las cosas y las leyes. Cuando el hombre, finalmente, alcanza esta *autoconciencia,* está no sólo en el camino de la verdad sobre sí mismo, sino también sobre su mundo. Y con el reconocimiento viene el hacer. El hombre tratará de poner esta verdad en acción y *hacer* del mundo lo que es esencialmente, a saber, la realización de la autoconciencia del hombre.

Este es el impulso que anima las secciones iniciales de la *Fenomenología.* La verdadera práctica presupone el conocimiento verdadero, y la más grande amenaza contra este conocimiento está constituida por la pretensión positivista. El positivismo, la filosofía del sentido común, recurre a la certeza de los hechos, pero, como señala Hegel, en un mundo donde los hechos no representan en absoluto lo que la realidad puede y debe ser, el positivismo resulta ser una renuncia a las potencialidades reales de la humanidad, en favor de un mundo ajeno y falso. El ataque positivista contra los conceptos universales, basado en que éstos no pueden ser reducidos a hechos observables, elimina del dominio del conocimiento todo lo que aún no es un hecho. Al demostrar que la experiencia sensible y la percepción, que es a lo que recurre el positivismo, no significan ni entrañan en sí mismos el hecho particular observado, sino algo universal, Hegel hace una refutación del positivismo definitiva e inmanente. Cuando recalca una y otra vez que el universal tiene preeminencia sobre el particular, Hegel está luchando contra la limitación de la verdad a lo «dado» particular. El universal es más que el particular. Esto significa

concretamente que las potencialidades del hombre y de las cosas no se agotan en las formas y relaciones dadas en las que se presentan efectivamente; que el hombre y las cosas son todo lo que han sido y lo que son de hecho, y, sin embargo, mucho más que todo esto. El fundar a la verdad en el universal expresaba la convicción hegeliana de que ninguna forma particular dada de la naturaleza o de la sociedad encarna toda la verdad. Además, era una manera de denunciar el aislamiento del hombre respecto a las cosas y de reconocer que las potencialidades de éstas sólo podían ser preservadas en la reintegración.

En el estudio de la autoconciencia, Hegel reanuda el análisis que había comenzado en el *System der Sittlichkeit* y en la *Filosofía del Espíritu* de Jena [31], sobre la relación entre el individuo y su mundo. El Hombre ha aprendido que su propia autoconciencia está tras la apariencia de las cosas; se propone ahora realizar esta experiencia para demostrar que es el dueño de su propio mundo. Así, la autoconciencia se encuentra a sí misma en un «estado de deseo» *(Begierde)*; el hombre, abierto a la autoconciencia, desea los objetos que lo rodean, se los apropia y los utiliza. Empero, durante este proceso, llega a sentir que los objetos no son el fin verdadero de su deseo, y que sus necesidades sólo pueden satisfacerse a través de la asociación con otros individuos. Hegel dice: «La autoconciencia alcanza la satisfacción sólo en otra autoconciencia» [32]. El sentido de esta extraña afirmación queda explicado en la discusión que sigue sobre el señorío y la servidumbre. El concepto de trabajo desempeña un papel central en esta discusión, en la cual Hegel muestra que los objetos del trabajo no son cosas muertas, sino encarnaciones vivas de la esencia del sujeto, de manera que al tratar con estos objetos el hombre está tratando, de hecho, con otros hombres.

El individuo sólo puede convertirse en lo que es a través de otro individuo; su misma existencia consiste en su «ser-para-otro». No obstante, esta relación no es en absoluto una relación armónica de cooperación entre individuos igualmente libres que promueven el in-

terés común en persecución de la propia conveniencia. Es más bien una «lucha a vida o muerte» entre individuos esencialmente desiguales, en la que uno es el «señor» y el otro es el «siervo». El dar esta batalla es la única manera cómo el hombre puede acceder a la autoconciencia, es decir, al conocimiento de sus potencialidades y a la libertad de su realización. La verdad de la autoconciencia no es el «Yo», sino el «Nosotros», el *ego* que es Nosotros y el Nosotros que es *ego* [33].

En 1844, Marx aguzó los conceptos básicos de su propia teoría a través de un análisis crítico de la *Fenomenología del Espíritu.* Describió la «alienación» del trabajo en los mismos términos que emplea Hegel en su estudio sobre el señor y el siervo. Marx no estaba familiarizado con las etapas de la filosofía hegeliana anteriores a la *Fenomenología,* pero pudo captar, sin embargo, el impacto crítico del análisis de Hegel, aun en la forma atenuada en que se le daba cabida a los problemas sociales en la *Fenomenología del Espíritu.* Marx consideraba que la grandeza de la obra estaba en el hecho de que Hegel concebía la «autocreación» del hombre (es decir, la creación de un orden social razonable a través de la libre acción del hombre mismo) como el proceso de la «reificación» y su «negación», en suma, que captaba la «naturaleza del trabajo» y consideraba al hombre como «el resultado de su trabajo» [34]. Marx hace referencia a la visión definitiva de Hegel, que le reveló a él que el señorío y la servidumbre son el producto necesario de ciertas relaciones de trabajo, que son a su vez relaciones en un mundo «reificado». La relación del señor y del siervo no es, pues, ni una relación eterna ni una relación natural, sino que está enraizada en una forma de trabajo definida y en la relación del hombre con los productos de su trabajo.

El análisis hegeliano comienza realmente con la «experiencia» de que el mundo en el que la autoconciencia tiene que probarse a sí misma está dividido en dos regiones en conflicto, aquella en la que el hombre está atado a su trabajo, de tal modo que éste determina toda

su existencia y otra en la que el hombre se apropia y posee el trabajo de otro hombre y se hace señor precisamente debido a esta apropiación y posesión. Hegel denomina señores a los últimos y siervos a los primeros [35]. El siervo no es un ser humano que trabaja, sino que es esencialmente un trabajador; su trabajo es su ser. Trabaja además sobre objetos que no le pertenecen a él, sino a otros. No puede desligar su existencia de estos objetos; ellos constituyen «la cadena de la que no puede deshacerse» [36]. Está enteramente a la merced de los dueños de estos objetos. Es preciso señalar que según esta exposición la dependencia del hombre respecto del hombre no es ni una condición personal, ni está fundada en condiciones personales ni naturales (o sea, inferioridad, debilidad, etc.), sino que está «mediada» por las cosas. En otras palabras, es el resultado de la relación del hombre con los productos de su trabajo. El trabajo encadena de tal modo al trabajador a su objeto, que su propia conciencia no existe sino «bajo la forma y la figura de la cosidad». Se convierte en una cosa cuya existencia misma consiste en el hecho de ser utilizado. El ser del trabajador es un «ser-para-otro» [37].

Sin embargo, el trabajo es, al mismo tiempo, el vehículo que transforma esta relación. La acción del trabajador no desaparece al aparecer los productos de su trabajo, sino que se preserva en ellos. Las cosas que el trabajo configura y confecciona llenan el mundo social del hombre y funcionan allí como objetos del trabajo. El trabajador sabe que su trabajo perpetúa al mundo; se ve y se reconoce a sí mismo en las cosas que lo rodean. Su conciencia está ahora «exteriorizada» en su trabajo y «ha pasado a la condición de la permanencia».

El hombre que «trabaja y sirve» llega así a considerar al ser independiente como idéntico a sí mismo [38]. Los objetos de su trabajo no son ya cosas muertas que lo encadenan a otros hombres, sino productos de su trabajo y, como tales, parte constitutiva de su propio ser. El hecho de que el producto de su trabajo está objetivado no lo convierte en «algo distinto» de la conciencia que

configura la cosa a través del trabajo; pues justamente esa forma es su pura autoexistencia, que mediante esto se realiza plenamente [39].

El proceso del trabajo crea la autoconciencia no sólo en el trabajador, sino también en el señor. El señorío se define principalmente por el hecho de que el señor encarga los objetos que desea, sin trabajar en ellos [40]. Satisface sus necesidades mediante el trabajo de otro y no el suyo propio. Su disfrute depende de su libertad respecto al trabajo. El trabajador controlado por él le suministra los objetos que desea en una forma ya elaborada, listos para ser disfrutados. El trabajador preserva así al señor de la necesidad de toparse con el «lado negativo» de las cosas, el lado en que éstas se convierten en cadenas para el hombre. El señor recibe todas las cosas como productos del trabajo, no como objetos muertos, sino como cosas que llevan la marca del sujeto que trabajó en ellas. Cuando manipula estas cosas como propiedad suya, el señor está tratando efectivamente con otra autoconciencia, la del trabajador, el ser a través del cual alcanza su satisfacción. El señor descubre de esta manera que no es un «ser-para-sí» independiente, sino que es esencialmente dependiente de otro ser, es decir, de la acción de aquel que trabaja para él.

Hasta aquí Hegel ha desarrollado la relación del señorío y la servidumbre como una relación en la que cada una de las partes reconoce que tiene su esencia en el otro y alcanza su verdad sólo a través del otro. La oposición entre objeto y sujeto que determinaba las formas del espíritu aquí descritas, ha desaparecido ahora. El objeto configurado y cultivado por el trabajo humano es en realidad la objetivación de un sujeto autoconsciente. «La cosidad, que recibe su forma y su figura a través del trabajo, no es otra sustancia que la conciencia. De esta manera, se obtiene una nueva forma (*Gestalt*) de autoconciencia. Tenemos ahora una conciencia que... *piensa* o que es libre autoconciencia» [41]. ¿Por qué esta repentina identificación de la libre autoconciencia con la «conciencia que piensa»? Hegel prosigue con una definición del pen-

sar que responde a esta pregunta en los términos básicos de su filosofía. Afirma que el sujeto del pensar no es «el *ego* abstracto», sino la conciencia que sabe que es la «sustancia» del mundo. Ahora bien, el pensar consiste en saber que el mundo objetivo es en realidad un mundo subjetivo, que es la objetivación del sujeto. El sujeto que piensa realmente comprende al mundo como «su mundo». Todo en él tiene su verdadera forma únicamente como objeto «comprendido» *(Begriffenes)*, es decir, como parte integrante del desarrollo de una autoconciencia libre. La totalidad de los objetos que componen el mundo del hombre tienen que ser liberados de su «oposición» a la conciencia y deben ser tomados de modo tal que contribuyan a este desarrollo.

Hegel describe el pensar en términos de un tipo de existencia definida. «En el pensar soy libre, porque no estoy en otro, sino que permanezco simple y únicamente en contacto conmigo mismo; y el objeto... es, dentro de una unidad indivisa, mi ser-para-mí; y mi procedimiento para comprender es un procedimiento que ocurre dentro de mí» [42]. Esta explicación de la libertad muestra que Hegel está vinculando este concepto básico con el principio de una forma particular de sociedad. Afirma que es libre aquel que, en su existencia con los otros, permanece solo consigo mismo, aquel que considera su existencia como su propiedad indiscutible. La libertad es la autosuficiencia y la independencia con respecto a todo lo «externo», un estado en el que todo lo externo ha sido objeto de apropiación por el sujeto. Los temores y ansiedades de la sociedad competitiva parecen haber motivado esta idea de la libertad, el miedo del individuo a perderse y la ansiedad por preservar y asegurar lo suyo. Ello conduce a Hegel a dar una posición predominante al «elemento del pensar».

En efecto, si la libertad no consiste en otra cosa que en la total autosuficiencia, si todo lo que no es enteramente mío o yo mismo restringe mi libertad, entonces la libertad sólo puede ser realizada en el pensamiento. Por consiguiente, es de esperar que Hegel considere al

estoicismo como la primera forma histórica de la libertad autoconsciente. La forma estoica de existencia parece haber superado todas las restricciones inherentes a la naturaleza y a la sociedad. «La esencia de este tipo de conciencia es la de ser libre, tanto en el trono como cargado de cadenas, a través de toda la dependencia que viene dada con su existencia individual...» [43]. Por lo tanto, el hombre es libre porque «se sustrae persistentemente al movimiento de la existencia, tanto de la actividad como del sufrimiento, hacia la mera esencialidad del pensamiento».

No obstante, Hegel afirma luego que esto no es la libertad verdadera. Es sólo la contrapartida de una «época de temor universal y de esclavitud». Repudia así esta falsa forma de libertad y corrige su afirmación anterior. «La libertad en el pensamiento toma sólo al pensamiento puro como su verdad, pero carece del contenido concreto de la vida. En consecuencia, es la mera noción de la libertad, y no la libertad viviente misma» [44]. Las secciones sobre el estoicismo, en las que aparecen estas afirmaciones, muestran la serie de elementos conflictivos de la filosofía hegeliana. Hegel ha demostrado que la libertad reside en el elemento del pensar; ahora insiste en un progreso desde la libertad en el pensamiento hacia «la libertad viviente». Declara que la libertad y la independencia de la autoconciencia no es, por consiguiente, más que una etapa transitoria en el desarrollo del espíritu hacia la libertad real. Se alcanza esta última dimensión cuando el hombre abandona la libertad abstracta del pensamiento y penetra en el mundo con la plena conciencia que es «su propio mundo». La «previa actitud negativa» de la autoconciencia para con la realidad «se convierte en una actitud positiva. Hasta ahora la autoconciencia se había preocupado únicamente de su propia independencia y libertad; había procurado mantenerse a sí misma 'para sí' a expensas del mundo o de su propia actualidad»... [45]. Ahora descubre al mundo como su propio mundo real y nuevo, que en su permanencia encierra para ella un «interés». El sujeto concibe el mundo como su propia

«presencia» y verdad; está seguro de que en él sólo se encontrará a sí mismo [46].

Este proceso es el proceso mismo de la historia. El sujeto autoconsciente alcanza su libertad, no bajo la forma del «yo», sino del Nosotros, el Nosotros asociado que apareció primero como el resultado de la lucha entre el señor y el siervo. La realidad histórica de este Nosotros «encuentra su cumplimiento efectivo en la vida de la nación» [47].

En las primeras páginas de este capítulo hemos indicado el curso subsiguiente del espíritu. Al final de camino, parece que de nuevo el puro pensamiento absorbe la libertad viviente; el reino del «conocimiento absoluto» es colocado por encima de la lucha histórica que había concluido al quedar liquidada la Revolución francesa. La autocerteza de la filosofía que comprende al mundo triunfa sobre la práctica que lo transforma. Veremos luego si esta solución fue la última palabra de Hegel.

Los fundamentos del conocimiento absoluto, que la *Fenomenología del Espíritu* presenta como la verdad del mundo, se encuentran en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, cuyo estudio emprendemos de inmediato.

5. La ciencia de la lógica (1812-1816)

La notable diferencia entre la lógica hegeliana y la lógica tradicional ha sido subrayada a menudo, afirmando que Hegel reemplazó la lógica formal por la material, repudiando la separación habitual entre las categorías y las formas de pensamiento y su contenido. La lógica tradicional consideraba como válida estas categorías y formas en tanto estuviesen correctamente formadas y mientras su uso estuviese en conformidad con las leyes últimas del pensamiento y las leyes del silogismo, sea cual fuere el contenido al cual se aplicaban. En contra de este procedimiento, Hegel sostenía que el conocimiento determina tanto la forma de las categorías como su validez. «Pero es la naturaleza del contenido, y sólo él, lo que vive y progresa en el conocimiento filosófico, y, al mismo tiempo, es la reflexión interna del contenido lo que pone y origina sus determinaciones» [1]. Las categorías y modos del pensamiento derivan del proceso de realidad al que pertenecen. Su forma está determinada por la estructura de este proceso.

A causa de esta nueva relación, se afirma a menudo

que la lógica hegeliana es una lógica nueva. Esta novedad consiste aparentemente en la manera hegeliana de usar las categorías para expresar la dinámica de la realidad. Pero, de hecho, esta concepción dinámica no era una innovación hegeliana; tiene lugar en la filosofía de Aristóteles, donde todas las formas del ser son interpretadas como formas y tipos de movimiento. Aristóteles aspiraba a una formulación filosófica exacta en términos dinámicos. Lo que hizo Hegel fue reinterpretar las categorías básicas de la *Metafísica* de Aristóteles, y no inventó categorías nuevas.

Es necesario señalar, además, que la filosofía dinámica fue anunciada en la filosofía alemana anterior a Hegel. Kant disolvió las formas estáticas de la realidad dada en un complejo sintético «de conciencia trascendental», mientras que Fichte intentó reducir lo «dado» a un acto espontáneo del *ego*. Hegel no descubrió la dinámica de la realidad, ni fue tampoco el primero en adaptar las categorías filosóficas a este proceso. Lo que sí descubrió y empleó fue una forma definida de dinámica, y la novedad de su lógica y su sentido último residen en este hecho. El método filosófico que Hegel elaboró pretendía reflejar el proceso efectivo de la realidad e interpretarlo en una forma adecuada.

Con la *Ciencia de la Lógica* hemos alcanzado el último nivel del esfuerzo filosófico hegeliano. De aquí en adelante, la estructura básica de su sistema y sus conceptos fundamentales permanecen invariables. Por lo tanto, sería apropiado efectuar una breve revisión de esta estructura y de estos conceptos siguiendo los lineamientos de la exposición que de ellos hace Hegel en los prefacios y la introducción de la *Ciencia de la Lógica*.

No se ha destacado suficientemente el hecho de que el mismo Hegel introduce su lógica primeramente como un instrumento crítico. Es, ante todo, crítica con respecto a la consideración de que «el material de la lógica existe en y para sí mismo bajo la forma de un mundo concluido fuera del Pensar», que existe como «algo concluido y terminado en sí mismo, algo que, en lo que respecta a su realidad, podría prescindir completamente del pensa-

miento» [2]. Los primeros escritos de Hegel han demostrado ya que su ataque a la separación tradicional de pensamiento y realidad encierra mucho más que una crítica epistemológica. Hegel piensa que semejante dualismo equivale a una aceptación del mundo tal como se presenta, y a una renuncia del pensamiento a su tarea más alta, la de crear una armonía entre el orden existente de la realidad y la verdad. La separación del pensamiento y del ser implica que el pensamiento se ha retirado ante la arremetida del «sentido común». Entonces, si se ha de alcanzar la verdad, es necesario erradicar la influencia del sentido común y con ella las categorías de la lógica tradicional, que son, al fin y al cabo, las categorías filosóficas del sentido común que estabilizan y perpetúan una realidad falsa. La tarea de deshacerse de la sujeción al sentido común incumbe a la lógica dialéctica. Hegel repite una y otra vez que la dialéctica tiene este carácter «negativo». Lo negativo «constituye la cualidad de la Razón dialéctica» [3], y el primer paso «hacia el verdadero concepto de Razón» es un «paso negativo» [4], lo negativo «constituye el procedimiento dialéctico genuino» [5]. En todos estos usos, el término «negativo» encierra una doble referencia: indica, primero, la negación de las categorías fijas y estáticas del sentido común, y, en segundo lugar, el carácter negativo y, por lo tanto, falso del mundo que designan estas categorías. Como ya hemos visto, la negatividad está manifiesta en el proceso mismo de la realidad, de modo que nada de lo que existe es verdadero en la forma en que se presenta. Cada cosa tiene que desenvolver nuevas condiciones y formas para poder cumplir sus potencialidades.

La existencia de las cosas es entonces básicamente negativa; todas existen apartadas y carentes de su verdad, y su movimiento efectivo, guiado por sus potencialidades latentes, constituye su progreso hacia esta verdad. Sin embargo, el curso de este progreso no es directo, ni carece de desviaciones. La negación que contienen todas las cosas determina el propio ser de éstas. La parte material de la realidad de una cosa está constituida por lo

que esa cosa *no es,* por lo que esa cosa excluye y repudia como su opuesto. «Lo único que garantiza el *progreso científico*... es el conocimiento del precepto lógico de que la Negación es tanto Afirmación como Negación, o que lo que es contradictorio consigo mismo no se resuelve en la nulidad, ni en una Nada abstracta, sino esencialmente sólo en la negación de su contenido particular...» [6].

La contradicción, o la forma concreta de ella que estamos analizando, la oposición, no desplaza la identidad efectiva de la cosa, sino que produce esta identidad bajo la forma de un proceso en el que se revelan las potencialidades de las cosas. El principio de identidad que guía a la lógica tradicional implica el llamado principio de contradicción. *A* es igual a *A* sólo en la medida en que se opone a no-*A,* o sea, que la identidad de *A* es un resultado de las contradicciones y al mismo tiempo las contiene. *A* no contradice una no-*A* externa, dice Hegel, sino una no-*A* que pertenece a la propia identidad de *A;* en otras palabras, *A* es contradictoria consigo misma.

En virtud de la negatividad inherente a su naturaleza, toda cosa está ligada con su opuesto. Para ser lo que *realmente* es, tiene que convertirse en lo que no es. Entonces, decir que cada cosa se contradice a sí misma significa que su esencia contradice a su existencia tal como se presenta. Su naturaleza propia, que es, en última instancia, su esencia, la impulsa a «transgredir» el estado de existencia en que se encuentra para pasar a otro. Y no sólo esto, sino que tiene aún que transgredir los límites de su propia particularidad y situarse dentro de una relación universal con las otras cosas. El ser humano, por ejemplo, sólo encuentra su propia identidad en aquellas relaciones que son efectivamente la negación de su particularidad aislada, en su pertenencia como miembro a un grupo o clase social cuyas instituciones, valores y organización determinan su propia individualidad. La verdad del individuo trasciende su particularidad y encuentra una totalidad de relaciones en conflictos en las que se realiza su individualidad. Encontramos de

nuevo así el universal como la forma verdadera de la realidad.

La forma lógica del universal es la noción. Hegel afirma que la verdad y esencia de las cosas residen en su noción. Esta afirmación es tan vieja como la misma filosofía, y hasta ha pasado a formar parte del lenguaje popular. Decimos que poseemos y conocemos la verdad de las cosas mediante la idea que tenemos de ellas. La noción es la idea que expresa la esencia de las cosas, en oposición a la diversidad de su existencia fenoménica. Hegel saca una consecuencia de este punto de vista: «Cuando pretendemos hablar de las cosas, llamamos a la Naturaleza o esencia de ellas su Concepto», pero al mismo tiempo sostenemos que el concepto «existe sólo para el pensamiento» [7]. Pues se alega que el concepto es un universal y todo lo que existe es particular. El concepto es, por lo tanto, «meramente» un concepto y su verdad un mero pensamiento. En oposición a este punto de vista, Hegel muestra que el universal no sólo *existe,* sino que además es una realidad más efectivamente que el particular. Hay una realidad universal tal como un hombre o un animal, y de hecho este universal es el que hace posible la existencia de cada hombre o animal individual. «Cada individuo humano, aunque infinitamente único, es lo que es sólo *porque* pertenece a la clase hombre, y cada animal *porque* pertenece a la clase animal. El ser-hombre o el ser-animal es el *Prius* de su individualidad» [8]. Los procesos biológicos y psicológicos del individuo humano y animal no son suyos en sentido estricto, sino de la especie o tipo. Cuando Hegel dice que cada individuo humano es primero hombre, quiere decir que sus potencialidades más altas y su verdadera existencia se centran en su ser-hombre. De acuerdo con esto, las acciones, valores y metas de cada individuo o grupo particular tienen que ser medidas comparándolas con lo que el hombre puede y debe ser.

La importancia concreta de esta concepción se hace obvia cuando se contrasta con la moderna ideología autoritaria en la que la realidad del universal es negada con

el fin de subordinar el individuo a los intereses particulares de ciertos grupos que se arrogan la función del universal. Si el individuo no fuese más que individuo, no habría ninguna apelación justificable, más allá de las ciegas fuerzas materiales y sociales que abruman su vida, ninguna apelación a un orden social más alto y más razonable. Si el individuo no fuese otra cosa que el miembro de una clase, raza o nación particular, sus reclamos no irían más allá de su grupo particular, y tendría sencillamente que aceptar sus normas. No obstante, según Hegel, no hay ninguna particularidad que pueda legislar para el hombre individual. Es el universal el que posee este derecho supremo.

El contenido del universal está preservado en la noción. Si el universal no es sólo una abstracción, sino una realidad, entonces la noción denota esta realidad. Además, la formación de la noción no es un acto arbitrario del pensar, sino algo que sigue el movimiento propio de la realidad. La formación del universal, en última instancia, es un proceso histórico, y el universal es un factor histórico. Veremos, en la *Filosofía de la Historia* de Hegel, que el desarrollo histórico, desde el mundo oriental hasta el moderno, está concebido como un desarrollo en el que el hombre se hace a sí mismo sujeto real del proceso histórico. Mediante la negación de toda forma histórica de existencia que constituya un obstáculo respecto a sus potencialidades, el hombre obtiene para sí la autoconciencia de su libertad. La noción dialéctica del hombre comprende e incluye este proceso material. Por lo tanto, esta noción no puede ser expresada en una sola proposición ni en una serie de proposiciones que pretenda definir la esencia del hombre conforme al tradicional principio de identidad. Esta definición requiere todo un sistema de proposiciones que refleje el desarrollo efectivo de la humanidad. En las diferentes partes del sistema, la esencia del hombre aparecerá bajo formas diferentes y aun contradictorias. La verdad no será una forma determinada, sino la totalidad, el desarrollo concreto del hombre.

Hemos explicado el aspecto negativo de la dialéctica. Su aspecto positivo consiste en la configuración de lo universal a través de la negación de lo particular; en su construcción de la noción. La noción de una cosa es «el Universal inmanente a ella» [9], inmanente porque el universal contiene y sustenta las potencialidades propias de la cosa. El pensamiento dialéctico es «positivo porque es la fuente de lo Universal en el que está comprendido lo Particular» [10]. El proceso de destruir y disolver la estabilidad del mundo del sentido común se convierte así en la construcción «de lo Universal que es en sí mismo concreto», porque no existe fuera de lo particular, sino que se realiza sólo en lo particular y a través de él, o más bien en la totalidad de los particulares.

Hemos tomado al hombre como ejemplo de la construcción dialéctica del Universal. Sin embargo, Hegel muestra que el mismo proceso se da en todas las entidades del mundo subjetivo y objetivo. La *Ciencia de la Lógica* trata de la estructura ontológica general que tienen estas entidades, y no de su existencia concreta individual. Por esta razón, el proceso dialéctico asume en la *Lógica* una forma muy abstracta y general. Ya hemos analizado esto en el capítulo sobre la *Lógica* de Jena [11]. El proceso del pensamiento comienza con el intento de captar la estructura objetiva del ser. En el curso del análisis, esta estructura se disuelve en una multitud de «algos» interdependientes, cualidades y cantidades. En un análisis más a fondo, el pensamiento descubre que estos constituyen una totalidad de relaciones antagónicas, gobernadas por el poder creador de la contradicción. Estas relaciones aparecen como la esencia del ser. La esencia, por lo tanto, surge como el proceso que niega todas las formas estables y delimitadas del ser, y también todos los conceptos de la lógica tradicional que expresan a estas formas. Las categorías que utiliza Hegel para revelar esta esencia comprenden la estructura efectiva del ser como una unificación de opuestos que requiere que la realidad sea interpretada en términos del «sujeto». La lógica de la

objetividad se convierte así en la lógica de la subjetividad, que es la *noción* verdadera de la realidad.

En la exposición aparecen varios significados del término noción:

1. La noción es la «esencia» y la «naturaleza» de las cosas, «lo que a través del pensamiento se sabe en y de las cosas» y «lo que es realmente verdadero en ellas» [12]. Esta significación implica una multitud de nociones que corresponden a la multitud de cosas que éstas denotan.

2. La noción designa la estructura racional del ser, el mundo como *Logos,* como razón. En este sentido, la noción es «una, es la base esencial» y el contenido real de la Lógica [13].

3. La noción en su forma verdadera de existencia es «lo Subjetivo, autodeterminante, libre e independiente, o más bien el Sujeto mismo» [14]. A este sentido se refiere Hegel cuando afirma: «El carácter del sujeto tiene que estar reservado expresamente para la noción» [15].

La *Ciencia de la Lógica* se abre con la bien conocida relación del Ser y la Nada. A diferencia de la *Fenomenología del Espíritu,* la *Lógica* no comienza con los datos del sentido común, sino con el mismo concepto filosófico con que concluía la *Fenomenología.* El pensar, en su búsqueda de la verdad tras los hechos, persigue una base estable de orientación, una ley universal y necesaria entre el flujo y la diversidad incesante de las cosas. Dicho universal, si ha de ser realmente la base de todas las determinaciones subsiguientes, no puede ser él mismo determinado, pues de otra manera no sería ni primero ni comienzo. La razón por la cual no puede ser determinado si ha de ser el comienzo, reside en el hecho de que todo lo determinado es dependiente de lo que determina, y, por ende, no es primero.

El universal primero o indeterminado establecido por Hegel es el ser. El ser es común a todas las cosas (pues todas las cosas son ser), y, por lo tanto, la entidad más universal del mundo. No tiene ninguna determinación, es puro ser y nada más.

Así, la *Lógica* comienza, como toda la filosofía occi-

dental, con el concepto de ser. La pregunta ¿qué es el ser?, inquiere por lo que mantiene existentes a todas las cosas y las hace lo que son. El concepto de ser presupone una distinción entre ser determinado (ente; *Seiendes)* y el ser-como-tal *(Sein),* sin determinaciones [16]. El lenguaje de la vida cotidiana distingue al ser del ser determinado en todas las formas de juicio. Decimos que el rosal es una planta; que él es celoso; que un juicio es verdadero; que Dios es. La cópula «es» denota el ser, pero un ser muy diferente al ser determinado. El «es» no señala ninguna cosa actual que tenga la capacidad de convertirse en el sujeto de una determinada proposición, pues al determinar al ser como tal o cual cosa tendríamos que emplear el mismo «es» que intentamos definir, lo cual es una imposibilidad patente. No podemos definir el ser como una cosa, ya que el ser es el predicado de toda cosa. En otras palabras, toda cosa *es,* pero el ser *no es* una cosa. Y lo que no es una cosa no es nada. En consecuencia, el ser es «pura indeterminación y vacuidad»; no es ninguna cosa y, por lo tanto, no es nada [17].

En el intento de captar el ser nos encontramos con la nada. Hegel utiliza este hecho como un instrumento para demostrar el carácter negativo de la realidad. En el anterior análisis del concepto de ser, el ser no se «convirtió» en nada, pero ambos se revelaron idénticos, de modo que es cierta la afirmación de que cada ser determinado contiene tanto el ser como la nada. Según Hegel, no hay una sola cosa en el mundo que no contenga en sí la unión del ser y la nada. Toda cosa sólo *es* en la medida en que, en cada momento de su ser, algo que aún *no es* accede al ser y algo que es ahora pasa al no-ser. Las cosas *son* sólo en tanto surgen y se desvanecen, o sea, que el ser tiene que ser concebido como devenir *(Werden)* [18]. La unión de ser y nada se hace así patente en la estructura de todo lo existente y ha de ser retenida en toda categoría lógica: «Esta unidad de Ser y Nada, por ser la verdad originaria, es de una vez por todas la base y el elemento de todo lo que sigue: por

consiguiente, además del devenir mismo, todas las demás determinaciones lógicas... y en suma, todos los conceptos filosóficos, son ejemplos de esta unidad».

Si esto es así, la lógica tiene una tarea desconocida hasta ahora en la filosofía. Deja de ser la fuente de las reglas y formas del pensar correcto. De hecho, considera falsas las formas, las reglas y todas las categorías de la lógica tradicional porque descuidan la naturaleza contradictoria y negativa de la realidad. En la lógica de Hegel, el contenido de las categorías tradicionales está totalmente invertido. Además, como las categorías tradicionales son el evangelio del pensar cotidiano (incluyendo el pensamiento científico ordinario) y de la práctica cotidiana, la lógica hegeliana presenta, en efecto, reglas y formas de pensamiento y de acción falsas, desde el punto de vista del sentido común. Las categorías dialécticas construyen un mundo trastornado que comienza con la unidad del ser y la nada y concluye con la noción como la verdadera realidad. Hegel destaca el carácter absurdo y paradójico de este mundo, pero si se sigue el proceso dialéctico hasta el final se descubre que la paradoja es el receptáculo de la verdad oculta, y que el absurdo es más bien una cualidad que pertenece al esquema correcto del sentido común, que, despojado de su escoria, contiene la verdad latente. Pues la dialéctica muestra cómo está latente en el sentido común la peligrosa implicación de que la forma en que está dado y organizado el mundo, puede contradecir su verdadero contenido, es decir, que las potencialidades inherentes al hombre y a las cosas pueden llegar a requerir la disolución de las formas dadas. La lógica formal acepta la forma del mundo tal como es y suministra algunas reglas generales para orientarse teóricamente respecto de él. Por el contrario, la lógica dialéctica rechaza toda pretensión de santidad de lo dado, y quebranta la complacencia de los que viven bajo su égida. Sostiene que la existencia «externa» no es nunca el único criterio de la verdad de un contenido [19], sino que cada forma de existencia tiene que demostrar, ante un

tribunal más alto, si está o no en concordancia con su contenido.

Hegel dice que la negatividad del ser es «la base y el elemento» de todo lo que sigue. El progreso de una categoría lógica a otra es estimulado por una tendencia, inherente a cada tipo de ser, de superar sus condiciones negativas de existencia y de pasar a un nuevo modo de ser donde alcanza su verdadera forma y contenido. Hemos señalado ya que el movimiento de las categorías en la lógica hegeliana no es más que el reflejo del movimiento del ser. Por lo tanto, no es del todo correcto decir que una categoría «pasa a» la otra. El análisis dialéctico revela más bien una categoría *como* otra, de modo que esta otra representa el contenido de aquélla, revelado por las contradicciones que le son inherentes.

La primera categoría que sufre este proceso es la de cualidad. Hemos visto que todo ser en el mundo es determinado; la primera tarea de la lógica es investigar esta determinación. Algo es determinado cuando es cualitativamente distinto a cualquier otro ser. «En virtud de su cualidad, una Cosa es opuesta a otra: es variable y finita, y determinada como negativa, no sólo en contraste con Otra cosa, sino simplemente en sí misma» [20]. Toda determinación cualitativa es en sí misma una limitación y, por lo tanto, una negación. Hegel da a esta vieja declaración filosófica un nuevo contenido al vincularla con su concepción negativa de la realidad [21]. Una cosa existe con una cierta cualidad y esto significa que excluye otras cualidades y se encuentra limitada por las que tiene. Además, toda cualidad es lo que es sólo en relación a otras cualidades, y estas relaciones determinan la naturaleza misma de la cualidad. Así, las determinaciones cualitativas de una cosa quedan reducidas a relaciones que disuelven a la cosa en una totalidad de otras cosas, de modo que existe en la dimensión de la «otredad». Por ejemplo, si se analiza a través de sus cualidades la mesa que está en esta habitación, tenemos que no es la mesa, sino cierto color, material, tamaño, instrumento, etc. No es, dice Hegel, con respecto a sus

cualidades, un «ser-para-sí», sino un «ser-para-otro» (*Anderssein, Seinfür-Anderes*). A esta otredad se enfrenta lo que la cosa es en sí misma (su ser mesa), o, como lo llama Hegel, su «ser-en-sí» (*Ansichsein*). Estos son los dos elementos conceptuales con los que Hegel construye todo ente. Es necesario señalar que para Hegel estos dos elementos no pueden ser separados uno de otro. Una cosa en sí misma es lo que es sólo en sus relaciones con otras, e, inversamente, sus relaciones con otras determinan su existencia misma. La idea tradicional de una cosa en sí detrás del fenómeno, de un mundo externo separado del interno, de una esencia segregada permanentemente de la realidad, se hace absurda dentro de esta concepción, y la filosofía aparece unida definitivamente a la realidad concreta.

Retornemos a nuestro análisis de la cualidad. El ser determinado es más que el flujo de las cualidades cambiantes. Una cosa se preserva a sí misma a través de este flujo, pasa a ser otras cosas, pero también se les enfrenta como un ser para sí. Esta cosa sólo puede existir como producto de un proceso a través del cual integra su otredad con su propio ser. Hegel dice que su existencia surge a través «de la negación de la negación» [22]. La primera negación es la otredad en que se convierte, y la segunda es la incorporación de este otro a su propio ser.

Dicho proceso presupone que las cosas poseen cierto poder sobre su movimiento, que existen dentro de una cierta relación consigo mismas que las capacita para «mediar» sus condiciones de existencia [23]. Hegel añade que este concepto de mediación tiene «la mayor importancia» porque es el único concepto capaz de superar las envejecidas abstracciones metafísicas de Sustancia, Entelequia, Forma, etc., y que, concibiendo el mundo objetivo como el desarrollo del sujeto, traza el camino para una interpretación filosófica de la realidad concreta.

Hegel atribuye a la cosa una relación permanente consigo misma. «Una cosa es en sí misma en la medida en que ha retornado del Ser-para-Otro a sí misma» [24]. Es entonces un ser «introrreflejado». Sin embargo, la reflexión

sobre sí mismo es una característica del sujeto, y en este sentido la «cosa» objetiva es ya «el comienzo del sujeto» [25], aunque sólo el comienzo. Pues el proceso por medio del cual la cosa se mantiene a sí misma es ciego y no es libre; la cosa no puede maniobrar las fuerzas que configuran su existencia. La «cosa» es, por lo tanto, un bajo nivel de desarrollo en el proceso que culmina en el sujeto libre y consciente. «Una cosa se determina a sí misma como Ser-para-Sí, y así sucesivamente, hasta que finalmente como Noción recibe la intensidad concreta del sujeto» [26].

Hegel prosigue y señala que la unidad de la cosa consigo misma, que es la base de sus estados determinados, es en realidad algo negativo, porque es el resultado de «la negación de la negación». La cosa objetiva *es* determinada; pasa a un nuevo modo de ser *padeciendo* la acción de múltiples fuerzas naturales; por lo tanto, la «unidad negativa» que posee no es una unidad consciente o activa, sino una unidad mecánica. Debido a su carencia de poder real, la cosa simplemente «cae dentro de esa simple unidad que es el Ser» [27], una unidad que no es el resultado de un proceso autodirigido que le sea propio. La cosa, pese a estar implicada en continuas transiciones hacia otras cosas y estados, *está* sujeta a cambio, pero no *es* el sujeto del cambio.

Las secciones siguientes esbozan la forma en que se puede desarrollar la unidad de una cosa. Son difíciles de entender porque Hegel aplica al mundo objetivo categorías que sólo encuentran su verificación en la vida del sujeto. Conceptos como determinación, mediación, autorrelación, algo, etc., anuncian categorías de la existencia subjetiva. No obstante, Hegel las utiliza para caracterizar el mundo de cosas objetivas, analizando la existencia de las cosas en términos de la existencia del sujeto. El resultado neto es que la realidad objetiva es interpretada como el campo en el que ha de realizarse el sujeto.

La negatividad aparece como la diferencia entre el ser-para-otro y el ser-para-sí dentro de la unidad de la cosa. La cosa tal como es «en-sí» es diferente de las con-

diciones en que existe efectivamente. Las condiciones actuales de la cosa se «oponen» u obstaculizan la elaboración de su naturaleza propia. Esta oposición es considerada por Hegel como una oposición entre la determinación *(Bestimmung)*, que toma ahora el significado de la «naturaleza propia» de la cosa, y la talificación *(Beschaffenheit)*, que se refiere al estado o condición actual de la cosa. La determinación de una cosa comprende sus potencialidades inherentes «opuestas a las condiciones externas que no están todavía incorporadas en la cosa misma» [28].

Cuando hablamos, por ejemplo, de la determinación del hombre y decimos que esta determinación es la razón, esto implica que las condiciones externas en que vive el hombre no concuerdan con lo que el hombre propiamente es; que su estado de existencia no es razonable y que es tarea del hombre el hacer que lo sea. Hasta que esta tarea no sea llevada a cabo con éxito, el hombre existe como un ser-para-otro más que como un ser-para-sí. Su talificación contradice a su determinación. La presencia de la contradicción hace al hombre inquieto; lucha por superar su estado externo dado. Así la contradicción posee la fuerza del «Deber» *(Sollen)* que lo impulsa a realizar lo que aún no existe.

Como ya hemos dicho, también el mundo objetivo es considerado ahora como partícipe del mismo tipo de proceso. La transición de la cosa de una talificación a otra, y hasta su transformación en otra cosa, son interpretadas como motivadas por las potencialidades propias de la cosa. Su transformación no se efectúa, como se creía al comienzo, «según su Ser-para-otro», sino de acuerdo a su propio ser [29]. Dentro del proceso de cambio, todas las condiciones externas son incorporadas al propio ser de la cosa, y su otro es «puesto en la cosa como momento suyo» [30]. También el concepto de negación es sometido a una revisión en la exposición hegeliana de este punto. Hemos visto cómo los diferentes estados de una cosa eran interpretados como las diferentes «negaciones» de su ser verdadero. Ahora, al ser la cosa concebida como una

suerte de sujeto que se determina a sí mismo a través de sus relaciones con otras cosas, sus cualidades o talificaciones existentes constituyen barreras o límites *(Grenzen)*, a través de las cuales tienen que abrirse paso sus potencialidades. El proceso de la existencia es sencillamente la contradicción entre las talificaciones y las potencialidades; por lo tanto, existir y ser limitado resultan equivalentes. «La Cosa posee su Ser Determinado sólo mediante el Límite»[31] y los «Límites son el principio de lo que limitan».

Hegel resume el resultado de esta nueva interpretación diciendo que la existencia de la cosa es «el desasosiego de la Cosa dentro de sus límites; es inmanente al Límite el ser la contradicción que impulsa a la Cosa más allá de sí misma»[32]. Hemos llegado así al concepto hegeliano de finitud. El ser es un continuo devenir. Todo estado de existencia ha de ser superado; es algo negativo que la cosa, impulsada por sus propias potencialidades internas, abandona por otro estado, que de nuevo se revela como negativo, como límite.

> Cuando decimos de las cosas que son finitas, queremos decir con ello que... el No-Ser constituye su naturaleza y su ser. Las cosas finitas son; pero su relación consigo mismas es que están relacionadas consigo mismas como algo negativo, y en esta autorrelación se llevan a sí mismas más allá de Sí y de su Ser. Son, pero la verdad de este Ser es su fin. Lo finito no sólo cambia... sino que perece; y su perecimiento no es meramente contingente, de tal modo que pudiese ser sin perecer. El hecho de que contengan las semillas del perecer bajo la forma de su Ser en sí, *(Insichsein)* es más bien el ser mismo de las cosas finitas, y la hora de su nacimiento es la hora de su muerte[33].

Estas afirmaciones son una enunciación preliminar de los pasajes decisivos con los que Marx revolucionó más tarde el pensamiento occidental. El concepto hegeliano de la finitud liberó al enfoque filosófico de la realidad de las poderosas influencias religiosas y teológicas que pesaban hasta sobre las formas seculares de pensamiento del siglo XVIII. La interpretación idealista de la realidad, propia de la época, aún sostenía que el mundo era finito

porque era un mundo creado y que su negatividad estaba conectada a su pecaminosidad. La lucha en contra de esta interpretación de lo «negativo» constituía, por lo tanto, en gran medida, un conflicto con la religión y la Iglesia. La idea hegeliana de la negatividad no es moral ni religiosa, sino puramente filosófica, y el concepto de finitud que la expresa se convirtió, en la concepción de Hegel, en principio crítico y casi materialista. El mundo, según Hegel, es finito, no porque sea creado por Dios, sino porque la finitud es su cualidad inherente. Por consiguiente, ésta no es algo que se añada a la realidad y que requiera la transferencia de su verdad a algún elevado Más Allá. Las cosas son finitas en la medida en que son, y su finitud es el ámbito de su verdad. Sólo pueden desarrollar sus potencialidades pereciendo.

Marx estableció luego la ley histórica de que un sistema social sólo es capaz de liberar sus fuerzas productivas pereciendo y pasando a otra forma de organización social. Hegel consideraba que esta ley de la historia operaba en todo ser. «El estadio o madurez más alto que puede alcanzar cualquier Cosa es aquel en el que empieza a perecer» [34]. La explicación anterior deja claramente establecido que cuando Hegel pasó del concepto de finitud al de infinitud no podía referirse a una infinitud que anulase los resultados de su análisis anterior, es decir, una infinitud aparte y más allá de la finitud. Más bien, el concepto de lo infinito tenía que resultar de una interpretación más estricta de la finitud.

De hecho, nos encontramos con que el análisis de las cosas objetivas nos conduce ya de lo finito a lo infinito. Pues el proceso en el que parece una cosa finita y, al perecer, se convierte en otra cosa finita, la cual a su vez repite lo mismo, es en sí mismo un proceso *ad infinitum*, y no sólo en el sentido superficial de que la progresión no puede ser interrumpida. Cuando una cosa finita «perece» para convertirse en otra cosa, se ha transformado a sí misma, ya que el perecer es su manera de consumar sus verdaderas potencialidades. El incesante perecer de las cosas es, por lo tanto, una negación igualmente conti-

nua de su finitud. Es la infinitud. Al perecer lo finito en esta negación de sí mismo, alcanza su Ser-en-Sí (*Ansichsein*) y, por consiguiente, gana su propio ser... Así va más allá de sí mismo sólo para encontrarse de nuevo a sí mismo. Esta identidad consigo mismo, o negación de la negación, es el Ser afirmativo, es lo otro de lo Finito... es lo Infinito» [35].

Lo infinito es, pues, precisamente, la dinámica interna de lo finito, comprendida en su verdadero sentido. No es más que el hecho de que la finitud «existe únicamente como un ir más allá» de sí mismo [36].

En un apéndice a su exposición, Hegel muestra que el concepto de finitud proporciona los principios básicos del idealismo. Si el ser de las cosas consiste más bien en su transformación que en su estado de existencia, la multitud de estados que ellas poseen, sea cual fuese su forma o contenido, son sólo momentos de un proceso comprensivo y existen únicamente dentro de la totalidad de este proceso. En consecuencia, tienen una naturaleza «ideal» y su interpretación filosófica ha de ser el idealismo [37]. «La proposición de que lo finito tiene una naturaleza ideal, constituye el Idealismo. En la filosofía, el idealismo no consiste en otra cosa que en el reconocimiento de que lo finito no tiene un ser verdadero. Esencialmente, toda filosofía es un idealismo, o al menos tiene al idealismo como principio...» [38].

Pues la filosofía comienza cuando la verdad del estado de cosas dado es cuestionado, y cuando se reconoce que dicho estado no posee en sí mismo una verdad definitiva. Decir que «lo finito no tiene un verdadero Ser» no significa que el verdadero ser ha de ser buscado en un Más Allá transmundano o en el interior del alma del hombre. Hegel rechaza tales evasiones fuera de la realidad y las denomina «mal idealismo». Su proposición idealista implica que las formas de pensamiento ordinarias, justamente porque se detienen en la forma dada de las cosas, han de ser transformadas en otras formas hasta alcanzar la verdad. Hegel incorpora esta actitud esencialmente crítica a su concepto del deber. El «deber» no pertenece al

ámbito de la moral o de la religión, sino al de la práctica real. La razón y la ley pertenecen a la finitud, no sólo deben, sino que tienen que ser realizadas en la tierra. «De hecho, la Razón y la Ley no están en un estado tan lamentable que simplemente 'deben' ser...; ni tampoco el 'deber' es en sí mismo perpetuo, ni la finitud (lo que sería equivalente) absoluta» [39]. La negación de la finitud es al mismo tiempo la negación del Más Allá infinito; encierra la exigencia de que el «Deber» sea realizado en este mundo.

Por consiguiente, Hegel contrapone su concepto de infinitud a la idea teológica de la infinitud. No hay realidad distinta o por encima de lo finito; si las cosas finitas han de encontrar su verdadero ser tienen que encontrarlo a través de su vida finita y sólo a través de ella. Por lo tanto, Hegel llama a su concepto de infinitud la «negación misma de ese mas allá que es en sí mismo negativo». Su infinitud no es más que lo «otro» de lo finito y depende, por lo tanto, de la finitud; es, en sí misma, una infinitud finita. No existen dos mundos, el finito y el infinito; sólo hay un mundo, en el que las cosas finitas alcanzan su autodeterminación pereciendo. Su infinitud se encuentra en este mundo y no en otra parte.

Concebido como el «infinito» proceso de transformación, lo finito es el proceso del Ser-para-Sí (*Fürsichsein)*. Decimos que una cosa es para sí cuando es capaz de tomar todas sus condiciones externas para integrarlas con su propio ser. Es «para-sí» si «ha pasado más allá de la Barrera y de su Otredad de manera tal que, negando así a éstas, es un infinito retorno a sí misma» [40]. El Ser-para-Sí no es un estado, sino un proceso, pues toda condición externa tiene que ser transformada continuamente dentro de una fase de autorrealización, y toda condición externa nueva que surja tiene que ser sometida a este tratamiento. La autoconciencia, dice Hegel, es «el ejemplo que más se aproxima a la presencia de la infinitud». Por otra parte, «las cosas naturales nunca alcanzan un Ser-para-Sí libre»; son siempre ser-para-otro [41].

De esta diferencia esencial entre el modo de existencia

del objeto y el de un ser consciente resulta la limitación del término «finito» a cosas que no existen por sí mismas y que, por lo tanto, no tienen el poder de cumplir sus potencialidades a través de actos propios, libres y conscientes. Debido a que carecen de libertad y de conciencia, sus múltiples cualidades les son «indiferentes» [42]. y su unidad es una unidad cuantitativa y no cualitativa [43].

No discutiremos la categoría de cantidad, sino que entraremos directamente a tratar de la transición del ser a la esencia, con lo cual llegamos al final del primer libro de la *Ciencia de la Lógica*. El análisis de la cantidad revela que la cantidad no es externa a la naturaleza de la cosa, sino que también ella es una cualidad, a saber, la medida *(Mass)*. El carácter cualitativo de la cantidad encuentra su expresión en la famosa ley hegeliana de que la cantidad se convierte en cualidad. Una cosa puede cambiar en cantidad sin que se produzca el menor cambio en la cualidad, de modo que su naturaleza y sus propiedades siguen siendo las mismas, mientras que aumenta o disminuye en una dirección dada. Todas las cosas «poseen una cierta flexibilidad, dentro de la cual permanecen indiferentes a este cambio...» [44]. No obstante, se alcanza un punto en el que la naturaleza de la cosa se altera con un mero cambio cuantitativo. Los conocidos ejemplos del montón de arena que deja de ser montón si se retira un grano de arena tras otro, o del agua que se convierte en hielo cuando un descenso gradual de temperatura alcanza cierto punto, o de la nación que, en el curso de su expansión, se deshace repentinamente y se desintegra, no agotan la significación plena de la proposición hegeliana. Debe entenderse también que esta proposición apuntaba contra el punto de vista ordinario de que el proceso de «surgir y desvanecerse» es un proceso gradual *(allmählichi)*, apuntaba contra la creencia de que *natura non facit saltus* [45].

Una forma dada la existencia no puede revelar su contenido sin perecer. Lo nuevo tiene que ser la negación real de lo viejo y no una mera revisión o corrección. Naturalmente, la verdad no cae del cielo ya lista, y lo nue-

vo tiene que haber existido de alguna manera en el seno de lo viejo. Pero existía allí sólo como potencialidad, y la forma de ser predominante excluía su realización material. Le es preciso abrirse paso a través de la forma predominante. «Los cambios del Ser» son «un proceso de convertirse en otro que se inicia gradualmente y que es cualitativamente otro en contra del estado de existencia anterior» [46]. No hay un progreso uniforme en el mundo: la aparición de toda condición nueva implica un salto; el nacimiento de lo nuevo es la muerte de lo viejo.

La *Ciencia de la Lógica* se iniciaba con una pregunta: ¿Qué es el Ser? Emprendía la indagación sobre las categorías que nos capacitan para captar la verdadera realidad. En el transcurso del análisis, la estabilidad del ser se disolvía en el proceso del devenir y la unidad permanente de las cosas era considerada como una «unidad negativa», que no podía ser conocida a partir de aspectos cuantitativos o cualitativos, sino que más bien entrañaba la negación de todas las determinaciones cuantitativas y cualitativas. Se consideraba que cada propiedad determinada contradice lo que las cosas son «para sí». Sea cual sea la unidad permanente del ser «para sí», sabemos que no es una entidad cualitativa o cuantitativa que exista en alguna parte del mundo, sino más bien la negación de todas las determinaciones. Su carácter esencial es, por lo tanto, la negatividad; Hegel la llama también «contradicción universal», por existir «por la negación de toda determinación existente» [47]. Es «negatividad absoluta» o «totalidad negativa» [48]. Esta unidad es tal en virtud de un proceso en el que las cosas niegan toda mera exterioridad y otredad y las relacionan a un para sí dinámico. Una cosa es para sí solo cuando ha puesto *(gesetzt)* todas sus determinaciones y las ha convertido en momentos de su autorrealización, y está siempre, por lo tanto, «retornando a sí misma», en medio de las condiciones que cambian [49]. Hegel llama a esto unidad negativa y proceso de relación consigo mismo a la esencia de las cosas.

La pregunta ¿Qué es el Ser? encuentra su respuesta en la afirmación: «La verdad del Ser es la Esencia» [50].

Y para saber qué es la esencia basta simplemente con volver a los resultados del análisis anterior:

1. La esencia no tiene «un Ser determinado» [51]. Todas las declaraciones tradicionales sobre un reino de ideas o sustancias tienen que ser descartadas. La esencia no es algo que está en el mundo ni algo que está por encima de él, sino, antes bien, la negación de todo ser.

2. Esta negación de todo ser no es la nada, sino el «infinito del Ser» más allá de todo estado determinado.

3. El movimiento no es un proceso contingente y externo, sino un movimiento unificado por la fuerza de la relación consigo mismo, mediante la cual el sujeto pone sus determinaciones como momentos de su propia autorrealización.

4. Tal fuerza presupone un ser-en-sí definido, una capacidad de conocer y de reflexionar sobre los estados determinados. El proceso de la esencia es el proceso de la reflexión.

5. El sujeto que la esencia resulta ser no está fuera del proceso ni es un sustrato invariable; es el proceso mismo, y todos sus caracteres son dinámicos. Su unidad es la totalidad de un movimiento que la Doctrina de la Esencia describe como el movimiento de la reflexión.

Es sumamente importante el saber que para Hegel la reflexión, como todos los caracteres de la esencia, denota tanto un movimiento subjetivo como objetivo. La reflexión no es primordialmente el proceso del pensar, sino el proceso mismo del ser [52]. En consecuencia, la transición de ser a esencia no es primordialmente un procedimiento de conocimiento filosófico, sino un proceso de la realidad. «La propia naturaleza» del ser «lo hace interiorizarse» y, «al entrar» el ser así «en sí mismo, se convierte en Esencia». Esto significa que el ser objetivo, si es comprendido en su verdadera forma, tiene que ser entendido como ser subjetivo, y lo es en efecto. El sujeto aparece ahora como la sustancia del ser, o el ser pertenece a la existencia de un sujeto más o menos consciente, que es capaz de comprender y de enfrentarse a sus estados determinados, y posee, por ende, el poder de

reflexionar sobre ellos y configurarse a sí mismo. Las categorías de la esencia cubren todo el dominio del ser, que se manifiesta ahora en su forma verdadera y comprendida. Las categorías de la Doctrina del Ser reaparecen; el ser determinado es ahora concebido como existencia y luego como actualidad; el «ente» como cosa y luego como sustancia, y así sucesivamente.

La reflexión es el proceso en el que un existente se constituye a sí mismo como unidad de un sujeto. Posee una unidad esencial que contrasta con la unidad pasiva y cambiante del ente; no es un ser determinado, sino un ser determinante. Toda determinación está aquí «puesta por la Esencia misma» y se halla bajo su poder determinante.

Si examinamos lo que Hegel atribuye al proceso de la esencia y lo que expone bajo el título de Determinaciones de la Reflexión, encontramos los tradicionales principios supremos del pensamiento: los principios de identidad, variedad y no contradicción. En una sección aparte encontramos también el principio de razón suficiente. El significado original de estos principios y su contenido objetivo real fue un descubrimiento de la lógica hegeliana. La lógica formal no puede ni siquiera alcanzar su sentido; la separación entre el sujeto que es objeto de pensamiento y su forma mina los fundamentos mismos de la verdad. El pensamiento es verdadero sólo en tanto se adapte siempre al movimiento concreto de las cosas y siga de cerca todos sus virajes. Tan pronto como se desvincula del proceso objetivo y, en aras de una estabilidad y precisión espurias, trata de aparentar un rigor matemático, el pensamiento se hace falso. Dentro de la *Ciencia de la Lógica,* es la Doctrina de la Esencia lo que proporciona los conceptos básicos que emancipan a la lógica dialéctica del método matemático. Al estudiar la cantidad, Hegel lleva a cabo una crítica filosófica del método matemático, antes de introducir la Doctrina de la Esencia. La cantidad es sólo una característica muy externa del ser, un dominio en el que el verdadero contenido de las cosas se pierde. Las ciencias matemáticas que operan con la can-

tidad, operan con una forma sin contenido que puede ser medida, contada y expresada mediante números y símbolos indiferentes. Pero el proceso de la realidad no puede ser tratado de esta manera. Rechaza la formalización y la estabilización porque es la negación misma de toda forma estable. Los hechos y las relaciones que aparecen en este proceso cambian de naturaleza en cada una de las fases de su desarrollo. «Nuestro conocimiento quedaría muy mal parado si objetos tales como la libertad, la ley, la moralidad y aun Dios mismo, por no poder ser medidos o calculados, o expresados en una fórmula matemática, fuesen considerados como fuera del alcance del conocimiento exacto y tuviésemos que conformarnos con una imagen de ellos vaga y generalizada...» [53]. Puesto que no es sólo la filosofía, sino todos los demás verdaderos campos de investigación los que aspiran a alcanzar el conocimiento de dichos contenidos, la reducción de la ciencia a la matemática significaría la capitulación definitiva de la verdad:

> Cuando las categorías matemáticas son utilizadas para determinar algo que pertenece al método o contenido de la ciencia filosófica, dicho procedimiento evidencia su naturaleza absurda principalmente por el hecho de que, en la medida en que las fórmulas matemáticas significan pensamientos y distinciones conceptuales, tales significados tienen primero que remitirse a la filosofía y justificarse y determinarse ante ella. En sus ciencias concretas, la filosofía tiene que tomar el elemento lógico de la lógica y no de la matemática; resultaría un mero refugio de la impotencia filosófica el recurrir a las formulaciones que la lógica toma de otras ciencias, muchas de las cuales no son más que confusos presentimientos y otras formas atrofiadas de ella, para obtener la lógica que requiere la filosofía. El simple empleo de dichas formas tomadas en préstamo, en el mejor de los casos, un procedimiento externo y superficial: su empleo debería ir precedido de un conocimiento de su valor y significado; pero dicho conocimiento surge sólo de la contemplación conceptual, y no de la autoridad que les da la matemática [54].

La Doctrina de la Esencia intenta liberar el conocimiento del culto a los «hechos observables» y del sentido común científico que impone este culto. El formalismo matemático abandona y previene cualquier comprensión

y empleo crítico de los hechos. Hegel percibió la existencia de una conexión intrínseca entre la lógica matemática y una aquiescencia general de los hechos, y en este sentido se anticipó en más de cien años al desarrollo del positivismo. El verdadero campo del conocimiento no es el hecho dado de las cosas tal como se presentan, sino su evaluación crítica como preludio para pasar más allá de su forma dada. El conocimiento trabaja con apariencias a fin de ir más allá de ellas. «Se dice que todo tiene una Esencia, es decir, que las cosas no son realmente como se muestran inmediatamente. Por lo tanto, hay que hacer algo más que pasar de una cualidad a otra y avanzar simplemente de lo cualitativo a lo cuantitativo, y viceversa; hay algo permanente en las cosas y eso es, en primera instancia, su Esencia» [55]. El conocimiento de que la esencia y la apariencia no concuerdan es el comienzo de la verdad. Lo distintivo del pensamiento dialéctico es la capacidad para distinguir el proceso esencial del proceso aparente de la realidad y captar la relación entre ambos. Las leyes de la reflexión elaboradas por Hegel son las leyes fundamentales de la dialéctica. Haremos ahora un breve sumario de ellas.

La esencia denota la unidad del ser, su identidad en medio del cambio. ¿Cuál es precisamente esta unidad o identidad? No es un sustrato permanente o fijo, sino un proceso en el cual todo tiene que habérselas con sus contradicciones inherentes y revelarse como un resultado. Concebida de esta manera, la identidad contiene su opuesto, su diferencia, y encierra una autodiferenciación y una subsiguiente unificación. Toda existencia se precipita a sí misma en la negatividad y sigue siendo lo que es sólo mediante la negación de esta negatividad. Se divide en una diversidad de estados y relaciones con otras cosas, que le son originalmente ajenas, pero que se convierten en parte de su propio ser cuando caen bajo la influencia activa de su esencia. La identidad es, por consiguiente, lo mismo que la «totalidad negativa» que, como ya se demostró, era la estructura de la realidad, es «lo mismo que la Esencia» [56].

Concebida así, la esencia describe el proceso efectivo de la realidad. «La contemplación de todo lo que *es*, muestra, por sí mismo, que cada cosa en su identidad consigo misma es autocontradictoria consigo misma y diferente de sí misma, e idéntica consigo misma en su variedad o contradicción; es en sí misma ese movimiento de transición de una de estas determinaciones a la otra, precisamente porque cada una en sí misma es su propio opuesto» [57].

La posición hegeliana implica una completa inversión de los principios tradicionales del pensamiento y del tipo de pensamiento que de ellos se deriva. No es posible expresar esta identidad de las cosas en una proposición que distinga un sustrato permanente y sus atributos de su opuesto o contrario. La variedad y los opuestos, para Hegel, forman parte de la identidad esencial de la cosa, y para captar la identidad, el pensamiento tiene que reconstruir el proceso mediante el cual la cosa se convierte en su propio opuesto y luego niega e incorpora a su opuesto en su propio ser.

Hegel repite reiteradamente la importancia de esta concepción. En virtud de la negatividad que les es inherente, todas las cosas se hacen autocontradictorias, opuestas a sí mismas; y su ser consiste en esa «fuerza que puede a la vez abarcar y soportar la Contradicción» [58]. *Todas las cosas son contradictorias en sí mismas;* esta proposición que tan agudamente contrasta con los principios tradicionales de identidad y no contradicción expresa, para Hegel, «la verdad y la esencia de las cosas» [59]. La contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda vida», toda realidad es contradictoria consigo misma. Especialmente el movimiento, tanto el externo como el intrínseco, no es más que «contradicción existente» [60].

El análisis hegeliano de las Determinaciones de la Reflexión señala el punto en el que el pensamiento dialéctico quebranta el marco de la filosofía idealista que lo utiliza. Hasta ahora hemos observado que la dialéctica ha llegado a la conclusión de que la realidad tiene un carácter contradictorio y es una «totalidad negativa». Hasta el punto

adonde hemos llegado en nuestro examen de la lógica hegeliana, la dialéctica se ha presentado como una ley ontológica universal, que establece que toda existencia transcurre convirtiéndose en su opuesto y produciendo la identidad de su ser abriéndose paso a través de la oposición. Pero un estudio más a fondo de esta ley revela las implicaciones históricas que ponen de manifiesto sus motivaciones críticas fundamentales. Si la esencia de las cosas es el resultado de dicho proceso, la esencia misma es el producto de un desarrollo concreto, «algo que ha llegado a ser» *(ein Gewordenes)* [61]. Y el impacto de esta interpretación histórica sacude los cimientos del idealismo.

Es muy probable que los desarrollados antagonismos de la sociedad moderna obligaran a la filosofía a proclamar la contradicción como «la base fundamental y definida de toda actividad y automovimiento». Semejante interpretación queda plenamente corroborada por el tratamiento que se otorga a las relaciones sociales decisivas en el primer sistema hegeliano (como, por ejemplo, en el análisis del proceso del trabajo, la descripción del conflicto entre el interés particular y el interés común, la tensión entre Estado y sociedad). Allí el reconocimiento de la naturaleza contradictoria de la realidad social era anterior a la elaboración de la teoría general de la dialéctica.

Pero en todo caso, cuando aplicamos las Determinaciones de la Reflexión a las realidades históricas, nos vemos conducidos casi necesariamente a la teoría crítica que el materialismo histórico desarrolló. Pues, ¿qué significa la unidad de la identidad y la contradicción dentro del contexto de las formas y fuerzas sociales? En términos ontológicos, significa que el estado de negatividad no es una distorsión de la verdadera esencia de una cosa, sino la esencia misma de la cosa. En términos sociohistóricos, significa que, por lo general, las crisis y colapsos no son accidentes ni perturbaciones externas, sino que manifiestan la verdadera naturaleza de las cosas y, por ende, proporcionan la base para entender la esencia del sistema

social existente. Significa, además, que las potencialidades intrínsecas del hombre y de las cosas sólo pueden desarrollarse en la sociedad mediante la muerte del orden social en el que antes se originaron. Hegel dice que cuando algo se convierte en su opuesto, cuando se contradice a sí mismo, expresa su esencia. Cuando, como dice Marx, la idea y la práctica corriente de la justicia y la igualdad conducen a la injusticia y a la desigualdad, cuando el libre intercambio de equivalentes produce, por una parte, la explotación y, por la otra, la acumulación de la riqueza, dichas contradicciones pertenecen también a la esencia de las relaciones sociales existentes. La contradicción es el motor real del proceso.

La Doctrina de la Esencia establece así las leyes generales del pensamiento como leyes de destrucción en aras de la verdad. Con esto, el pensamiento queda instaurado como el tribunal que contradice las formas aparentes de la realidad en nombre de su verdadero contenido. La esencia, «la verdad del Ser», es mantenida por el pensamiento, el cual, a su vez, es contradicción.

Sin embargo, según Hegel, la contradicción no es el fin. La esencia, que es el lugar de la contradicción, debe perecer y la «contradicción debe resolverse a sí misma» [62]. Esta queda resuelta en la medida en que la esencia se convierte en el fundamento de la existencia. La esencia, al convertirse en el fundamento de las cosas, pasa a ser existencia [63]. El fundamento de una cosa, para Hegel, no es más que la totalidad de su esencia, materializada en las condiciones y circunstancias concretas de su existencia. Así la esencia es tan histórica como ontológica. Las potencialidades esenciales de las cosas se realizan a sí mismas en el mismo proceso comprensivo que establece su existencia. La esencia puede «alcanzar» su existencia cuando las potencialidades de las cosas han madurado en y a través de las condiciones de la realidad. Hegel describe este proceso como la transición hacia la actualidad.

Mientras que lo que guiaba al análisis anterior era el hecho de que las potencialidades propias de las cosas no

pueden realizarse dentro de las formas prevalecientes de existencia, el análisis de la actualidad pone al descubierto la forma de realidad en la que estas potencialidades han llegado a la existencia. Las determinaciones esenciales no se quedan aquí fuera de las cosas, en la forma de algo que debiera ser pero que no es, sino que están ahora totalmente materializadas. A pesar del avance general que encierra el concepto de actualidad, Hegel describe esta actualidad como un proceso enteramente dominado por el conflicto entre posibilidad y realidad. No obstante, este conflicto no es ya una oposición entre fuerzas existentes y fuerzas aún no existentes, sino una oposición entre dos formas de realidad antagónicas que coexisten.

Un estudio a fondo de la actualidad revela que ésta es en primer lugar contingencia *(Zufälligkeit)*. Que lo que *es*, no *es* lo que es necesariamente; podría existir igualmente en cualquier otra forma. Hegel no se refiere a una posibilidad lógica vacía. La multitud de formas posibles no es arbitraria. Existe una relación definida entre lo dado y lo posible. Posible es únicamente aquello que se puede derivar del contenido mismo de lo real. Esto recuerda el análisis que antes hicimos en relación con el concepto de realidad. Lo real se muestra como antagónico, dividido entre su ser y su deber ser. Contiene como naturaleza propia la negación de lo que él es inmediatamente, y, por lo tanto, «contiene... la Posibilidad» [64]. La forma en la que lo real existe inmediatamente no es más que un estadio del proceso en el que éste revela su contenido, es decir, la realidad dada es «equivalente a la posibilidad» [65].

El concepto de realidad se ha convertido, así, en el concepto de posibilidad. Lo real no es aún «actual», sino que, al comienzo, es sólo una posibilidad de algo actual. La mera posibilidad pertenece al carácter mismo de la realidad; no le viene impuesta por un acto especulativo arbitrario. Lo posible y lo real mantienen una relación dialéctica que requiere una condición especial para llegar a ser operativa, y esta condición ha de existir de hecho. Por ejemplo, si las relaciones existentes dentro de un

sistema social dado son injustas e inhumanas, sólo pueden ser neutralizadas por otras posibilidades realizables si estas otras posibilidades se manifiestan también como enraizadas dentro del sistema. Tienen que estar presentes allí, por ejemplo, bajo la forma de una evidente riqueza de fuerzas productivas, de un desarrollo de las necesidades y deseos materiales del hombre, de una cultura avanzada, de una madurez social y política, etc. En este caso, las posibilidades no sólo son reales, sino que representan también el verdadero contenido del sistema social en contra de su forma de existencia inmediata. Son así una realidad aún más real que lo dado. Se podría decir, en este caso, que «la posibilidad es la realidad» y que el concepto de lo posible se ha convertido en el concepto de lo real [66].

¿Cómo puede la posibilidad ser realidad? Lo posible tiene que ser real en el estricto sentido de que ha de existir. De hecho, el modo de su existencia ha sido ya señalado. Existe como la propia realidad dada, considerada como algo que tiene que ser negado y transformado. En otras palabras, lo posible es la realidad dada concebida como la «condición» de otra realidad [67]. La totalidad de las formas dadas de existencia sólo son válidas como condiciones de otras formas de existencia [68]. Este es el concepto hegeliano de la posibilidad real, establecido como una fuerza y tendencia histórica concreta, con el fin de impedir definitivamente que se le utilice como un refugio idealista para huir de la realidad. La famosa declaración de Hegel de que «el hecho *(die Sache)* es antes de *existir*» [69] toma ahora toda su significación. Antes de existir, el hecho «es» bajo la forma de una condición dentro de la constelación de los datos existentes. El estado de cosas existentes es una mera condición para otra constelación de hechos, que hace surgir las potencialidades inherentes de lo dado. «Cuando todas las condiciones de un hecho están presentes, éste entra en la existencia» [70]. Y también en dicho momento, la realidad dada es una posibilidad real de transformación en otra realidad. «La Posibilidad Real de un caso *(einer Sache)*

es la existente multiplicidad de circunstancias relacionadas con él» [71]. Retornemos a nuestro caso de un sistema social todavía no realizado. Tal sistema nuevo es realmente posible si sus condiciones están presentes en el sistema viejo, es decir, si la forma social anterior posee realmente un contenido que tiende hacia el nuevo sistema y hacia su realización. Las circunstancias que existen en la forma vieja son concebidas así, no como verdaderas e independientes en sí mismas, sino como meras condiciones de otro estado de cosas que implica la negación del anterior. «Por consiguiente, la Posibilidad Real constituye la totalidad de las condiciones; una Actualidad... que es el Ser-en-Sí de algún Otro...» [72]. De este modo, el concepto de posibilidad real desarrolla su crítica de la posición positivista a partir de la naturaleza de los hechos mismos. Los hechos son hechos sólo si se relacionan con lo que todavía no es un hecho y, sin embargo, se manifiesta a sí mismo en los hechos dados como una posibilidad real. Es decir, los hechos son lo que son únicamente como momentos de un proceso que conduce más allá de ellos, hacia lo que no está todavía realizado como hecho.

El proceso de «conducir más allá» es una tendencia objetiva inmanente en los hechos tal como se presentan. No es una actividad del pensamiento, sino una actividad de la realidad; la actividad propia de la autorrealización. La realidad dada posee las posibilidades reales como contenido, «contiene una dualidad en sí misma» y es, en sí misma, «realidad y posibilidad». Tanto en su totalidad como en cada uno de sus aspectos y relaciones singulares, su contenido está envuelto en una inadecuación tal, que sólo su destrucción es capaz de convertir sus posibilidades en actualidades. «Las múltiples formas de existencia son en sí mismas autotrascendencia y destrucción, y, por lo tanto, están determinadas en sí mismas como mera posibilidad» [73]. El proceso de destruir las formas existentes y de reemplazarlas por otras nuevas libera el contenido de las primeras y les permite alcanzar su estado actual. No obstante, el proceso en el que perece un orden

dado de la realidad para surgir como otro no es más que el autodevenir de la vieja realidad [74]. Es el «regreso» de la realidad a sí misma, es decir, a su verdadera forma [75].

El contenido de una realidad dada encierra la semilla de su transformación en una nueva forma y su transformación es un «proceso necesario», en el sentido de que esta transformación es el único camino por el que una realidad contingente se hace actual. La interpretación dialéctica de la actualidad erradica la tradicional oposición entre contingencia, posibilidad y necesidad, y las intègra a todas como momentos de un mismo proceso comprensivo. La necesidad presupone una realidad que sea contingente, es decir, una realidad que en su forma predominante encierra posibilidades aún no realizadas. La necesidad es el proceso en el que esta realidad contingente alcanza su forma adecuada. Hegel lo llama el proceso de la actualidad.

Los principios decisivos de la filosofía hegeliana pierden todo sentido si no se capta la distinción entre realidad y actualidad. Ya dijimos que Hegel no afirmó que la realidad es racional (o razonable), sino que reservó este atributo a una forma definitiva de realidad, a saber, la actualidad. Y la realidad que es actual es aquella en la que ha sido superada la discrepancia entre lo posible y lo real. Ella surge a través de un proceso de cambio, en el que la realidad dada avanza en conformidad con las posibilidades manifiestas en ella. En consecuencia, como lo nuevo es la verdad liberada de lo viejo, la actualidad es la «simple unidad positiva» de los elementos que existían desunidos dentro de lo viejo; es la unidad de lo posible y de lo real, que en el proceso de la transformación «retorna únicamente a sí mismo» [76].

Toda diferencia significativa entre varias formas de lo actual no es más que una diferencia aparente, porque la actualidad se desarrolla a *sí misma* en todas las formas. Una realidad es actual si está preservada y perpetuada mediante la negación absoluta de todas las contingencias, en otras palabras, si todas sus diferentes formas y esta-

dios no son más que la lúcida manifestación de su verdadero contenido. En dicha realidad la oposición entre contingencia y necesidad ha sido superada. Su proceso es un proceso necesario, porque obedece a las leyes inherentes a su propia naturaleza y sigue siendo siempre la misma en todas las condiciones [77]. Al mismo tiempo, esta necesidad es *libertad* porque el proceso no está determinado desde afuera por fuerzas externas, sino que es, en un sentido, un autodesarrollo; todas las condiciones son captadas y «puestas» por la realidad misma que se desarrolla. La actualidad es, pues, la denominación de la unidad final del ser que ya no está sujeta a cambio, porque ejerce un poder autónomo sobre todo cambio, no simplemente identidad, sino «identidad consigo mismo» [78].

Esta identidad consigo mismo sólo puede ser alcanzada por medio de la autoconciencia y el conocimiento. Pues sólo un ser que posea la facultad de conocer sus propias posibilidades y las de su mundo es capaz de transformar cualquier estado de existencia dado en una condición de su libre autorrealización. La verdadera realidad presupone la libertad, y la libertad presupone el conocimiento de la verdad. Por consiguiente, la verdadera realidad ha de ser entendida como la organización de un *sujeto* cognoscente. El análisis hegeliano de la realidad conduce, así, a la idea del sujeto como lo verdaderamente actual en toda realidad.

Hemos alcanzado el punto en el que la Lógica Objetiva se transforma en Lógica Subjetiva, o sea, donde la subjetividad emerge como la forma verdadera de la objetividad. Se puede resumir el análisis de Hegel en el siguiente esquema:

La verdadera forma de la realidad exige la libertad.

La libertad requiere la autoconciencia y el conocimiento de la verdad.

La autoconciencia y el conocimiento de la verdad son la esencia del sujeto.

La verdadera forma de la realidad tiene que ser concebida como sujeto.

Es necesario señalar que la categoría lógica de «sujeto» no designa ninguna forma particular de subjetividad (tal como hombre), sino una estructura general que como mejor se caracteriza es con el concepto de «espíritu». El sujeto denota un universal que se individualiza a sí mismo, y si se quiere un ejemplo concreto, se puede señalar el «espíritu» de una época histórica. Si hemos comprendido dicha época, si hemos captado su noción, podremos ver un principio universal que se desarrolla, a través de la acción autoconsciente de los individuos, en todas las instituciones, hechos y relaciones.

Sin embargo, el concepto de sujeto no es el último paso del análisis hegeliano. Hegel procede luego a demostrar que el sujeto es *noción*. Ha demostrado que la libertad del sujeto consiste en su facultad de comprender lo que es. En otras palabras, la libertad toma su contenido del conocimiento de la verdad. Pero la forma en la que está contenida la verdad es la *noción*. La libertad es, en última instancia, no un atributo del sujeto pensante como tal, sino de la verdad que este sujeto tiene y domina. La libertad es así un atributo de la noción, y la forma verdadera de la realidad en la que se realiza la esencia del ser es la noción. No obstante, la noción «existe» sólo en el sujeto pensante. «La Noción, en la medida en que ha avanzado hacia dicha existencia libre en sí misma, es sólo el *Ego* o la pura autoconciencia» [79].

La extraña identificación hegeliana de la noción y el *ego* o sujeto sólo puede ser entendida si se tiene en cuenta que Hegel considera la noción como la actividad de la comprensión *(Begreifen)* y no como su forma lógica abstracta, o sea, su resultado *(Begriff)*. Esto recuerda la lógica trascendental de Kant, en la cual los conceptos más altos del pensamiento son considerados como actos creadores del *ego,* siempre renovados en el proceso del conocimiento [80]. En vez de examinar la elaboración hegeliana de este punto [81], intentaremos desarrollar algunas de las implicaciones de este concepto de noción.

Según Hegel, la noción es la actividad del sujeto y, como tal, la verdadera forma de la realidad. Por otra

parte, el sujeto se caracteriza por la libertad, de modo que la Doctrina hegeliana de la Noción desarrolla realmente las categorías de la libertad. Estas comprenden al mundo tal como aparece cuando el pensamiento se ha liberado a sí mismo del poder de una realidad «reificada», cuando el sujeto ha surgido como la «sustancia» del ser. Este pensamiento liberado ha superado eventualmente la separación tradicional entre las formas lógicas y su contenido. La idea hegeliana de la noción invierte la relación corriente entre pensamiento y realidad, y se convierte en la piedra angular de la filosofía como teoría crítica. Según el pensar del sentido común, el conocimiento se hace más irreal mientras más se abstrae de la realidad. Para Hegel, la verdad es precisamente lo contrario. La abstracción de la realidad que requiere la formación de la noción hace que la noción sea no más pobre, sino más rica que la realidad, porque conduce de los hechos a su contenido esencial. La verdad no puede ser extraída de los hechos en tanto el sujeto no viva en ellos, sino que permanezca más bien enfrentado a ellos. El mundo de los hechos no es racional, pero tiene que ser conducido a la razón, es decir, a una forma en la que la realidad corresponda efectivamente a la verdad. Mientras que esto no se haya efectuado, la verdad está en la noción abstracta y no en la realidad concreta. La tarea de la abstracción consiste en «la trascendencia de la realidad y su reducción (como mera apariencia) a lo esencial, que se manifiesta sólo en la Noción» [82]. Con la formación de la noción, la abstracción no abandona la actualidad, sino que conduce a ella. No es posible encontrar en los hechos tal como se presentan lo que la naturaleza y la historia son actualmente; el mundo no es lo bastante armonioso para eso. De este modo, el conocimiento filosófico se opone a la realidad, y esta oposición se expresa en el carácter abstracto de las nociones filosóficas. «La filosofía no pretende ser una narración de lo que sucede, sino un conocimiento de lo que es verdadero en los sucesos, y desde la verdad tiene que comprender lo que en la narración aparece como mero suceso» [83].

No obstante, el conocimiento filosófico sólo es superior a la experiencia y a la ciencia en la medida en que sus nociones contengan esa relación con la verdad que Hegel atribuye únicamente a las nociones dialécticas. El mero ir más allá de los hechos no distingue el conocimiento dialéctico de la ciencia positivista. Esta última también va más allá de los hechos; deduce leyes, efectúa predicciones, etc. Pero, a pesar de todo el aparato que utiliza, la ciencia positivista se queda en las realidades dadas; el futuro que predice, e incluso los cambios de forma a que conduce, nunca se apartan de lo dado. La forma y el contenido de los conceptos científicos permanecen siempre ligados al orden de cosas dado; son de carácter estático aun cuando expresan el cambio y el movimiento. La ciencia positivista trabaja también con conceptos abstractos. Pero éstos se originan de la abstracción de las formas cambiantes y particulares de las cosas y fijan sus caracteres comunes y permanentes.

El proceso de la abstracción que tiene como resultado la noción dialéctica es bastante diferente. Así la abstracción es la reducción de las diversas formas y relaciones de la realidad al proceso efectivo en el que éstas se constituyen. Lo cambiante y lo particular es aquí tan importante como lo común y lo permanente. La universalidad de la noción dialéctica no es la suma total, fija y estable, de los caracteres abstractos, sino una totalidad concreta que desarrolla por sí misma las diferencias particulares de todos los hechos que pertenecen a esta totalidad. La noción no sólo contiene todos los hechos que componen la realidad, sino también los procesos en los que estos hechos se desarrollan y disuelven a sí mismos. De este modo, la noción establece «el principio de sus distinciones» [84]; los diversos hechos que comprende la noción han de ser mostrados como «distinciones internas» de la misma noción [85].

El método dialéctico deriva todas las determinaciones concretas de un principio comprensivo, que es el principio del desarrollo actual del mismo sujeto que es objeto de conocimiento. Los varios estados, cualidades y condi-

ciones del sujeto que es objeto de conocimiento tienen que aparecer como su contenido propio positivo y revelado. Nada puede ser añadido desde afuera (por ejemplo, ningún hecho dado). El desarrollo dialéctico no es «la actividad externa del pensamiento subjetivo», sino la historia objetiva de lo real[86]. En consecuencia, Hegel puede llegar a afirmar que en la filosofía dialéctica no somos nosotros «los que forjamos las nociones»[87], sino que su formación es más bien un desarrollo objetivo que nosotros únicamente reproducimos.

No existe ejemplo más adecuado de la formación de una noción dialéctica que el concepto de capitalismo en Marx. Así como Hegel, conforme a la teoría de que la noción es una totalidad antagónica, declara que es «imposible y absurdo enmarcar la verdad en formas tales como el juicio positivo o el juicio general»[88], Marx también repudia toda definición que fije la verdad dentro de una serie definitiva de proposiciones. El concepto de capitalismo es nada menos que la totalidad del proceso capitalista, comprendido en el «principio» mediante el cual progresa. La noción de capitalismo comienza con la separación de los productores reales y los medios de producción, que da como resultado el establecimiento del trabajo libre y la apropiación de la plusvalía, lo cual produce, junto con el desarrollo de la tecnología, la acumulación y centralización del capital, el descenso progresivo de la tasa del beneficio y el derrumbamiento de todo el sistema. La noción de capitalismo no es ni más ni menos que los tres volúmenes de *El Capital,* del mismo modo que la noción hegeliana de la noción abarca los tres libros de la *Ciencia de la Lógica.*

Además, la noción constituye una «totalidad negativa», que se desenvuelve únicamente en virtud de sus fuerzas contradictorias. Por consiguiente, los aspectos negativos de la realidad no son «perturbaciones» o puntos débiles dentro de una totalidad armoniosa, sino precisamente las condiciones que descubren la estructura y las tendencias de esta realidad. La extraordinaria importancia de este método se hace evidente cuando se considera la forma en

que Marx concibió la crisis como un momento material del sistema capitalista, de tal modo que este momento «negativo» constituye la ejecución del principio de este sistema. Las crisis son estadios necesarios en la «autodiferenciación» del capitalismo, y el sistema revela su verdadero contenido a través del acto negativo del derrumbamiento.

La noción presenta una totalidad objetiva en la cual cada momento particular aparece como la «autodiferenciación» del universal (el principio que gobierna la totalidad) y es, por lo tanto, él mismo universal. Es decir, que cada momento particular contiene, como contenido auténtico, a la totalidad y tiene que ser interpretado como la totalidad. Para aclarar esto, retornemos al campo en que la lógica dialéctica ha sido aprovechada, es decir, a la teoría de la sociedad.

La lógica dialéctica sostiene que todo contenido particular está formado por el principio universal que determina al movimiento de la totalidad. Una relación humana particular, por ejemplo, la relación entre padre e hijo, está constituida por las relaciones fundamentales que gobiernan el sistema social. La autoridad paterna está reforzada por el hecho de que el padre es el proveedor de la familia; los instintos egoístas de la sociedad competitiva forman parte de su amor. La imagen del padre acompaña al adulto y lo orienta en su sumisión a los poderes que rigen su existencia social. La intimidad de las relaciones familiares conduce, así, a las relaciones sociales predominantes, de modo que la relación privada misma revela su propio contenido social. Este desarrollo se efectúa de acuerdo con el principio de la «negación determinada». Es decir, que la relación familiar produce su contradicción, la cual destruye su contenido original, y esta contradicción, a pesar de que disuelve a la familia, cumple su función actual. Lo particular es lo universal, de modo que el contenido específico se convierte directamente en el contenido universal a través del proceso de su existencia concreta. De nuevo aquí, la lógica dialéctica reproduce la estructura de una forma histórica de la

realidad en la que el proceso social disuelve todas las esferas delimitadas y estables de la vida en la dinámica económica.

En virtud de su relación intrínseca con cada uno de los demás momentos particulares de la totalidad, el contenido y la función de todos y cada uno de los aspectos cambian cada vez que cambia la totalidad. Es, por lo tanto, imposible aislar y fijar los momentos particulares. El abismo infranqueable que separa la matemática de la teoría dialéctica se basa en este punto; es por esto por lo que todo intento de enmarcar la verdad en formas matemáticas la destruye inevitablemente. Pues los objetos matemáticos «poseen la distinción peculiar... de ser externos unos a otros y de tener determinaciones fijas. Pero si las Nociones son consideradas de esta manera, de modo que correspondan a dichos símbolos (matemáticos), dejan entonces de ser Nociones. Sus determinaciones no son materia muerta tal como líneas y números..., son movimientos vivos; la diferente determinabilidad de la matemática es inmediatamente interna a la Noción; y lo que resultaría completamente contradictoria tratándose de números y líneas es esencial a la naturaleza de la Noción» [89]. La noción, la única forma adecuada de la verdad, «sólo puede ser aprehendida esencialmente por el Espíritu... Es vano pretender fijarla por medio de figuras espaciales y símbolos algebraicos para observarla desde afuera y para hacerla objeto de tratamiento o cálculo mecánico, desprovisto de significado» [90].

Toda la doctrina de la noción es enteramente «realista» si se entiende y se lleva a cabo como teoría histórica. Pero, como ya hemos señalado, Hegel tiende a disolver el elemento de práctica histórica y reemplazarlo por la independiente realidad del pensamiento. La multitud de nociones particulares convergen hacia la noción, que se convierte en el contenido único de toda la Lógica [91]. Sería todavía posible reconciliar esta tendencia con la interpretación histórica si se considerara que la noción representa la penetración final del mundo por la razón. La realización de la noción significa entonces el dominio uni-

versal sobre la naturaleza de hombres que poseerían una organización social racional, un mundo que puede muy bien ser imaginado como la realización de la noción de todas las cosas. Dicha concepción histórica se mantiene viva en la filosofía de Hegel, pero permanentemente abrumada por las concepciones ontológicas del idealismo absoluto. La *Ciencia de la Lógica* culmina definitivamente con este último.

No podemos seguir la Doctrina de la Noción más allá del punto que hemos alcanzado. En vez de efectuar un breve y, por lo tanto, inadecuado, esbozo de la Lógica Subjetiva, hemos preferido intentar una interpretación general de sus párrafos finales. Estos párrafos contienen la famosa transición de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu*, y, por consiguiente, cierran el recorrido total del sistema.

La noción designa la forma general de todo ser y, al mismo tiempo, el verdadero ser que representa adecuadamente esta forma, a saber, el sujeto libre. El sujeto existe, a su vez, dentro de un movimiento que va de las formas más bajas a las formas más altas de autorrealización. Hegel llama a la forma más alta de esta autorrealización la idea. Desde Platón, la idea ha significado la imagen de las verdaderas potencialidades de las cosas opuesta a la realidad aparente. Fue originalmente un concepto crítico, como el concepto de esencia, que denunciaba la seguridad del sentido común en un mundo que se contentaba, con demasiada facilidad, con la forma en que las cosas aparecían inmediatamente. La proposición de que el verdadero ser es la idea y no la realidad contiene, por lo tanto, una paradoja intencional.

Para Hegel, que no reconocía ningún reino de verdad fuera de este mundo, la idea es actual, y la tarea del hombre es la de vivir en esta actualidad. La idea existe como conocimiento y vida. Estos términos no ofrecen ya dificultad; desde los primeros escritos de Hegel, ya la vida aparecía como la forma actual del verdadero ser [92]. Representa el modo de existencia que un sujeto ha conver-

tido en su propia obra libre, a través de la consciente negación de toda otredad. Además, la vida sólo puede llegar a ser esta obra libre en virtud del conocimiento, ya que el sujeto requiere la fuerza del pensamiento conceptual para poder disponer de las potencialidades de las cosas.

En las últimas secciones de la *Lógica* se conserva todavía el elemento de la práctica. Se considera que la forma adecuada de la idea es la unidad del conocimiento y de la acción, o «la identidad de la Idea Práctica y la Idea Teórica» [93]. Hegel declara expresamente que la idea práctica, la realización del «Bien» que altera la realidad externa, es «más alta que la Idea del Conocimiento..., pues tiene no sólo la dignidad del universal, sino también la de la simple actualidad» [94].

Sin embargo, el modo como Hegel demuestra esta unidad pone de manifiesto que ha efectuado la transformación final de la historia en ontología. El verdadero ser es concebido como un ser perfectamente libre. La libertad perfecta, según Hegel, requiere que el sujeto comprenda todos los objetos, de modo que la objetividad independiente de éstos quede superada. El mundo objetivo se convierte entonces en un medio de la autorrealización del sujeto, que conoce toda la realidad como suya y no tiene otro objeto que sí mismo. Mientras que el conocimiento y la Acción tengan todavía un objeto externo, no dominado aún y, por lo tanto, ajeno y hostil al sujeto, éste no es libre. La acción está siempre dirigida en contra de un mundo hostil y, puesto que implica la existencia de semejante mundo hostil, la acción restringe esencialmente la libertad del sujeto. Unicamente el pensamiento, el pensamiento puro, llena los requisitos de la libertad perfecta, pues el pensamiento «que se piensa» a sí mismo está enteramente para sí mismo en su otredad; no tiene otro objeto que sí mismo [95].

Esto recuerda la afirmación hegeliana de que «toda filosofía es un idealismo». Ahora podemos entender el aspecto crítico del idealismo que justifica esta afirmación. Hay, sin embargo, otro aspecto del idealismo que lo

vincula a esa realidad que sus tendencias críticas se empeñan en superar. Desde su origen, los conceptos básicos del idealismo reflejan una separación social entre la esfera intelectual y la esfera de la producción material. Su contenido y su validez estaban conectados con el poder y las facultades de una «clase ociosa», que se convirtió en el guardián de la idea, gracias al hecho de no estar obligada a trabajar para la reproducción material de la sociedad. Su posición excepcional liberaba a esta clase de las relaciones inhumanas creadas por la reproducción material y la hacía capaz de trascenderlas. La verdad de la filosofía llegó así a ser función de su alejamiento respecto de la práctica material.

Hemos visto cómo Hegel repudió esta tendencia de la filosofía, considerándola como una total abdicación de la razón. Hablaba en favor del poder actual de la razón y de la materialización concreta de la libertad. Pero temía a las fuerzas sociales que habían asumido la tarea de llevarla a cabo. La Revolución francesa había demostrado también que la sociedad moderna era un sistema de antagonismos irreconciliables. Hegel reconocía que las relaciones de la sociedad civil, debido a la forma particular de trabajo que le sirve de base, son incapaces de ofrecer las condiciones que exigen una libertad y una razón perfectas. En esta sociedad, el hombre se ve sometido a las leyes de una economía incontrolada, y tiene que ser amansado por un Estado fuerte, capaz de enfrentarse a las contradicciones sociales. Por consiguiente, la verdad suprema tiene que ser buscada en otra esfera de la realidad. La filosofía política de Hegel está enteramente gobernada por esta convicción. También la Lógica lleva el sello de la resignación.

Si la razón y la libertad son el criterio del ser verdadero, y la realidad en la que se materializan está viciada por la irracionalidad y la esclavitud, la libertad y la razón tienen que apoyarse de nuevo en la idea. El conocimiento adquiere así un rango superior a la acción, y el saber, el saber de la filosofía, se acerca más a la verdad que la práctica social y política. Aunque Hegel dice que el

estadio de desarrollo histórico alcanzado en su tiempo revela que la idea se ha hecho real, ésta «existe» como mundo comprendido, *presente en el pensamiento,* como «sistema de la ciencia». Este conocimiento ya no es individual, sino que posee la «dignidad» de lo «universal». La humanidad ha tomado conciencia del mundo como razón, de las formas verdaderas de todo lo que es capaz de realizar. Purificado como está de todo el sedimento de la existencia, este sistema científico es la verdad intachable, la idea absoluta.

La idea absoluta no está añadida a los resultados del análisis anterior como una entidad suprema y distinta. Es, en su contenido, la totalidad de los conceptos que la Lógica ha revelado, y, en su forma, el «método» que desarrolla esta totalidad. «Hablar de la idea absoluta puede llevar a creer que hemos alcanzado por fin lo que se buscaba, que hemos alcanzado lo esencial. Ciertamente, es posible entregarse a vastas declaraciones sin sentido sobre la idea absoluta. Pero su verdadero contenido no es otra cosa que el sistema total, cuyo desarrollo hemos estudiado aquí» [96]. En consecuencia, el capítulo de Hegel sobre la Idea Absoluta nos proporciona una comprensiva demostración final del método dialéctico [97]. De nuevo se le presenta aquí como el proceso objetivo del ser, que se preserva a sí mismo sólo a través de los diferentes modos de la «negación de la negación». Es esta la dinámica propia de la idea absoluta que efectúa la transición de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu.* La idea absoluta es la verdadera noción de la realidad, y, como tal, la forma más alta de conocimiento. Es el pensamiento dialéctico revelado en su totalidad. Ella misma es, sin embargo, pensamiento *dialéctico* y, por lo tanto, contiene su negación; no es una forma armoniosa y estable, sino un proceso de unificación de opuestos. Sólo es completa en su otredad.

La idea absoluta es el *sujeto* en su forma final, el *pensamiento.* Su otredad y negación es el *objeto,* el *ente.* La idea absoluta tiene que ser interpretada ahora como ser objetivo. Así, la *Lógica* de Hegel termina como había

comenzado, con la categoría del ser. Sin embargo, éste es un ser diferente que no puede ya ser explicado mediante los conceptos que se aplicaban en el análisis con que se abría la *Lógica.* El ser es ahora comprendido en su noción, es decir, como una totalidad concreta en la que todas las formas particulares subsisten como distinciones y relaciones esenciales de un único principio comprensivo. Comprendido así, el ser es *naturaleza,* y el pensamiento dialéctico prosigue hacia la *Filosofía de la Naturaleza.*

Esta exposición no cubre más que un aspecto de la transición. El avance más allá de la *Lógica* no constituye sólo una transición metodológica de una ciencia (la Lógica) a otra (la Filosofía de la Naturaleza), sino también una transición objetiva de una forma de ser (la idea) a otra (la Naturaleza). Hegel dice que la «idea se vuelca libremente a sí misma» en la naturaleza, o que «se determina a sí misma» libremente como naturaleza [98]. Es esta afirmación, que hace de la transición un proceso actual de la realidad, la que ofrece grandes dificultades para la comprensión del sistema hegeliano.

Hemos subrayado que la lógica dialéctica vincula la forma del pensamiento con su contenido. La noción como forma lógica es, al mismo tiempo, la noción como realidad existente; es un sujeto pensante. La idea absoluta, la forma adecuada de esta existencia, debe, por lo tanto, contener en sí misma la dinámica que la impulsa hacia su opuesto, y, a través de la negación de su opuesto, hacia su regreso a sí misma. Pero ¿cómo puede demostrarse como acontecimiento efectivo esta libre transformación de la idea absoluta en ser objetivo (Naturaleza) y luego en espíritu?

En este punto, la *Lógica* de Hegel reasume la tradición metafísica de la filosofía occidental, tradición que en tantos aspectos había abandonado. Desde Aristóteles, la pregunta por el ente (como tal) había sido acoplada con la pregunta por el ser verdadero, por ese ser determinado que expresa más adecuadamente los caracteres del ser-como-tal. Este ser verdadero era llamado Dios.

La ontología aristotélica culminaba en teología [99], pero una teología que nada tenía que ver con la religión, ya que trataba el ser de Dios exactamente de la misma manera como trataba el ser de las cosas materiales. El Dios de Aristóteles no es ni el creador ni el juez del mundo; su función es puramente ontológica, y hasta se podría decir que mecánica, representa un tipo definido de movimiento.

Hegel, situándose dentro de esta tradición, vincula también su *Lógica* con la teología. Afirma que su *Lógica* «muestra a Dios tal como es, en su esencia eterna, antes de la creación de la Naturaleza y del Espíritu finito» [100]. Dios, en esta fórmula, significa la totalidad de las formas puras de todo ser, o sea, la verdadera esencia del ser que la Lógica revela. Esta esencia se realiza en el sujeto libre, cuya libertad perfecta es el pensamiento. Hasta este punto, la *Lógica* hegeliana se conforma al esquema de la *Metafísica* de Aristóteles. Pero de allí en adelante, la tradición cristiana, en la que está profundamente enraizada la filosofía de Hegel, vuelve por sus fueros e impide la conservación de un concepto puramente ontológico de Dios. La idea absoluta tiene que ser concebida como el creador actual del mundo; tiene que demostrar su libertad volcándose libremente en su otredad, es decir, en la naturaleza.

No obstante, la concepción de Hegel se aferra aún a las tendencias racionalistas de su filosofía. El verdadero ser no reside más allá de este mundo, sino que existe sólo en el proceso dialéctico que lo perpetúa. No hay una meta fuera de este proceso que pudiera significar la salvación del mundo. Como lo describe la *Lógica,* el mundo es «la totalidad en sí misma, y contiene la idea pura de la auténtica verdad» [101]. El proceso de la realidad es un «círculo» que muestra la misma forma absoluta en todos sus momentos, a saber, el regreso del ser a sí mismo a través de la negación de su otredad. Así, el sistema de Hegel llega a suprimir la idea de creación; toda negación es superada por la dinámica inherente a la realidad. La naturaleza alcanza su verdad cuando en-

tra en el dominio de la historia. El desarrollo del sujeto libera al ser de su ciega necesidad, y la naturaleza se convierte en parte integrante de la historia de la humanidad y, por lo tanto, en parte del espíritu. A su vez, la historia es el largo recorrido de la humanidad hacia el dominio conceptual y práctico de la naturaleza y de la sociedad, recorrido que concluye cuando el hombre llega a la razón y a poseer el mundo como razón. El indicio de que dicho estado ha sido alcanzado es, según Hegel, el hecho de que ha sido elaborado el verdadero «sistema de la ciencia», es decir, su propio sistema filosófico. Este sistema abarca al mundo entero como una totalidad comprendida en la que todas las cosas y todas las relaciones aparecen en su forma y contenido actual, es decir, en su noción. En él se alcanza la identidad de sujeto y objeto, de pensamiento y realidad.

6. La filosofía política (1816-1821)

El primer volumen de la *Ciencia de la Lógica* había aparecido en 1812, el último en 1816. En el transcurso de estos cuatro años había tenido lugar «La Guerra de Liberación» de Prusia, la Santa Alianza contra Napoleón, las batallas de Leipzig y Waterloo, y la entrada victoriosa de los aliados en París. En 1816, Hegel, para entonces director de un colegio de estudios secundarios en Nuremberg, fue nombrado como candidato para profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Al año siguiente, publica la primera edición de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y es elegido como sucesor de Fichte en la Universidad de Berlín. Este último escalón de su carrera académica coincide con el fin de su desarrollo filosófico. Se convierte entonces en el llamado filósofo oficial del Estado prusiano y en el dictador filosófico de Alemania.

No haremos un recuento detallado de la biografía de Hegel, ya que no estamos tratando aquí de su carácter o motivos personales. Es necesario dar cuenta de la función política y social de su filosofía, y la afinidad entre

su filosofía y la Restauración en términos de la situación particular en que se encontraba la sociedad moderna al fin de la era napoleónica.

Hegel veía a Napoleón como el héroe histórico que llevaba a cabo el destino de la Revolución francesa; pensaba que era el único hombre capaz de transformar las realizaciones de 1789 en un estado de orden y de vincular la libertad individual con la razón universal de un sistema social estable. No admiraba en Napoleón una grandeza abstracta, sino la capacidad de expresar la necesidad histórica de su tiempo. Napoleón era el «alma del mundo», en quien encarnaba la tarea universal de su tiempo. Esa tarea era la de consolidar y preservar la nueva forma de sociedad que defendía el principio de la razón. Sabemos que el principio de la razón en la sociedad significaba para Hegel un orden social construido sobre la autonomía racional del individuo. Sin embargo, la libertad individual había asumido la forma del individualismo bruto, la libertad de cada uno de los individuos se hallaba avasallada por una lucha competitiva de vida o muerte, en contra de la libertad de los demás. El terror de 1793 constituye un ejemplo de este tipo de individualismo y es su resultado necesario. El conflicto entre los estamentos feudales había demostrado antes que el feudalismo no era ya capaz de unificar el interés individual y el general; la libertad profundamente competitiva de los individuos atestiguaba ahora que la sociedad de clase media tampoco era capaz de hacerlo. Hegel veía en la soberanía del Estado el único principio capaz de producir la unidad.

Napoleón había quebrantado, en gran parte, los vestigios de feudalismo en Alemania. En muchas regiones del antiguo Imperio alemán se introdujo el Código Civil. «La igualdad civil, la libertad religiosa, la abolición del diezmo y los derechos feudales, la venta de cargos eclesiásticos, la supresión de las guildas, la multiplicación de la burocracia, y una administración 'sabia y liberal', una Constitución que trajo consigo la votación de los impuestos y de las leyes por parte de los notables, venía

a crear una red de intereses estrechamente ligados al mantenimiento de la dominación francesa» [1]. El Imperio, absurdamente impotente, había sido reemplazado por diversos Estados soberanos, especialmente en Alemania del Sur. Naturalmente, estos Estados no eran más que formas caricaturescas del moderno Estado soberano tal como lo conocemos, pero constituían, sin embargo, un progreso importante con respecto a las anteriores subdivisiones territoriales del Imperio que habían tratado inútilmente de hacer compatible el desarrollo del capitalismo con el antiguo orden social. Los nuevos Estados eran al menos unidades económicas más grandes; poseían una burocracia centralizada, una forma más simple de administrar la justicia, y un método impositivo más racional, sometido a cierto control público. Estas innovaciones parecían responder a las exigencias de Hegel en pro de una ordenación más racional de las formas políticas que permita el desarrollo de las nuevas fuerzas intelectuales y materiales liberadas por la Revolución francesa, y, por lo tanto, no es extraño que éste al principio considerase la lucha contra Napoleón como una oposición reaccionaria. Por consiguiente, sus referencias a la «guerra de Liberación» son desdeñosas e irónicas. Llegó tan lejos que, de hecho, se vio incapacitado para aceptar como definitiva la derrota de Napoleón, aun después de la entrada triunfal de los aliados en París.

Las ultranzas verbales de sus conferencias (1816), en las cuales realzaba los valores puramente intelectuales oponiéndolos a los intereses políticos del momento, son típicas de la actitud hegeliana frente a los acontecimientos políticos de esos años:

> Debemos esperar que, junto con el Estado, que ha absorbido todos los demás intereses en el suyo propio, la Iglesia pueda ahora resumir su alta posición de forma que además del reino de este mundo, al que se han dirigido todos los esfuerzos y todos los pensamientos, el Reino de Dios sea también tomado en consideración. En otras palabras, junto a los asuntos políticos y los demás intereses de la vida cotidiana, podemos confiar en que la Ciencia, el libre mundo racional del espíritu, llegue de nuevo a florecer [2].

Era esta una actitud ciertamente extraña. El filósofo político, que sólo un año después se convertiría en el portavoz ideológico oficial del Estado prusiano y que proclamaría entonces el derecho del Estado a ser el derecho de la razón misma, denuncia ahora la actividad política e interpreta la liberación nacional como libertad para la enseñanza filosófica. Sitúa a la verdad y a la razón mucho más allá de la agitación política y social, en el ámbito de la ciencia pura.

Es necesario señalar que Hegel conservó su nueva posición. En cuanto a la transición de una posición más bien antinacionalista a una posición nacionalista, es posible recordar una «inconsistencia» similar en los primeros tiempos de los escritos filosóficos modernos. Hobbes, que puede ser considerado como el filósofo más característico de la burguesía en ascenso, encontró su filosofía política compatible, primero con la monarquía de Carlos I, luego con el Estado revolucionario de Cromwell, y finalmente con la reacción de los Estuardos. Para Hobbes carecía de importancia el hecho de que el Estado asumiera la forma de la democracia, de la oligarquía o de la monarquía limitada, con tal de que mantuviese la soberanía en sus relaciones con otros Estados y conservase su propia autoridad frente a sus ciudadanos. De igual modo, para Hegel, también carecían de importancia las diferencias entre las formas políticas de las naciones, en la medida en que se mantuviese una identidad subyacente de relaciones sociales y económicas propias de la sociedad de clase media. Hegel consideraba a la moderna monarquía constitucional bastante apta para preservar esta estructura económica. Por consiguiente, después de la caída del sistema napoleónico en Alemania, Hegel se encontraba muy dispuesto a aclamar a la monarquía soberana que le sucedió como heredera genuina del sistema napoleónico.

Para Hegel, la soberanía del Estado es un instrumento necesario para la preservación de la sociedad de clase media, ya que el Estado soberano es capaz de eliminar en los individuos el destructivo elemento competitivo y

convertir a la competencia en un interés positivo del universal; y también de dominar los intereses en conflicto de sus miembros. Esto implica la siguiente idea: como el sistema social requiere que la existencia del individuo dependa de la competencia con los demás, la única garantía de una realización, al menos limitada, del interés común es la restricción de su libertad dentro del orden universal del Estado. La soberanía del Estado presupone, pues, la competencia internacional entre unidades políticas antagónicas, cuyo poder reside esencialmente en la indiscutible autoridad sobre sus miembros.

En sus informes publicados en 1817 sobre los debates de la Asamblea Estamental de Württemberg, las consideraciones de Hegel están dictadas enteramente por esta actitud. Napoleón había convertido a Württemberg en un reino soberano. Se necesitaba una nueva Constitución para reemplazar el anticuado sistema feudal, y había que reunir los nuevos territorios adquiridos con el Estado original a fin de formar una totalidad política y social centralizada. El Rey había esbozado dicha Constitución y la había sometido a la asamblea de los estamentos en 1815. Estos se negaron a aceptarla. Hegel, en su poderosa defensa del proyecto del Rey en contra de la oposición de los estamentos, interpretó el conflicto entre las dos partes como una lucha entre el viejo y el nuevo principio social, entre los privilegios feudales y la moderna soberanía.

El informe pone en evidencia el hilo conductor del principio de la soberanía. Napoleón, dice Hegel, estableció la soberanía externa del Estado, ahora la tarea histórica es la de establecer su soberanía interna, la indiscutible autoridad del gobierno sobre sus ciudadanos. Y esto engendra una nueva concepción de la relación del Estado con sus miembros. La idea del contrato social tiene que ser desplazada por la idea del Estado como totalidad objetiva. El sistema de Jena [3] había repudiado cualquier aplicación del contrato social al Estado. El tema principal que ahora configura la filosofía hegeliana es que el Estado está separado de la sociedad.

Los mecanismos inherentes de esta sociedad son incapaces de producir ningún interés común a partir del conflicto irreconciliable de los intereses particulares que constituyen la base de las relaciones de la sociedad moderna. El universal, por decirlo así, tiene que ser impuesto a los particulares en contra de su voluntad, y la relación resultante entre los individuos, por una parte, y el Estado, por la otra, no puede ser la misma que la de los individuos entre sí. El contrato podría aplicarse a estas últimas relaciones, pero no a las primeras. Pues un contrato implica que las partes contratantes sean «igualmente independientes unas de otras». Su convenio no es más que «una relación contingente», originada por sus necesidades subjetivas [4]. Por el contrario, el Estado es una «relación necesaria y objetiva», esencialmente independiente de necesidades subjetivas.

Según Hegel, la sociedad civil tiene que engendrar finalmente un sistema autoritario, un cambio que surge de los fundamentos económicos de la sociedad misma y que contribuye a perpetuarla. Este cambio de forma está destinado a salvar el contenido amenazado. Sería lícito recordar que Hegel efectuó el esbozo de un sistema autoritario cuando se refirió a un «gobierno de disciplina» al final del Sistema de Moralidad de Jena. Esa forma de gobierno no constituía un nuevo orden, sino que, simplemente, imponía un método al sistema individualista predominante. Aquí, de nuevo, al elevar al Estado por encima de la sociedad, Hegel conserva el mismo esquema. Da al Estado una posición suprema porque ve los efectos inevitables de los antagonismos dentro de la sociedad moderna. Los intereses individuales en competencia son incapaces de engendrar un sistema que garantice la continuidad del todo, y, por lo tanto, es necesario imponer sobre ellos una autoridad incontrovertible. Las relaciones del gobierno con el pueblo son sacadas fuera de la esfera del contrato y se las convierte en «una unidad sustancial original» [5].

El individuo soporta primordialmente una relación de obediencia con respecto al Estado, y su derecho queda

subordinado a éste. El Estado soberano toma la forma de Estado disciplinario.

No obstante, su soberanía tiene que ser diferente a la del Estado absolutista; el pueblo tiene que convertirse en una parte importante del poder estatal [6]. Y como la economía moderna está fundada en la actividad emancipada del individuo, su madurez social debe ser estimulada y mantenida. En relación a esto vale la pena señalar que Hegel criticó especialmente el punto de la Constitución real que se refería a la restricción del sufragio. El Rey había dispuesto primero, que no podían ser elegidos ni los funcionarios del Estado ni los miembros del ejército, el clero y la profesión médica y, segundo, que para poder ejercer el voto era necesario una renta neta de 200 florines como requisito previo. Hegel afirmaba que la consiguiente exclusión de los funcionarios estatales del seno de las Cámaras populares era extremadamente peligrosa. Pues los más capacitados para defender el interés común en contra de los intereses particulares son precisamente los funcionarios estatales por profesión y por entrenamiento. Dentro de esta sociedad, afirmaba Hegel, todo asunto privado, debido a su misma naturaleza, opone al individuo a la comunidad.

«Tanto los propietarios de bienes raíces como los comerciantes y otros poseedores de bienes e industrias están interesados en preservar el orden burgués, pero su objetivo inmediato, en ello, es el de preservar su propiedad privada» [7].

Están dispuestos y decididos a hacer lo menos posible en favor de lo universal. Hegel añade que esta actitud no es asunto de ética o del carácter personal de algunos individuos, sino que está enraizada «en la naturaleza del caso» [8], en la naturaleza de esta clase social. Esta actitud puede ser contrarrestada por una burocracia estable, alejada lo más posible de la esfera de la competencia económica y capaz, por lo tanto, de servir al Estado sin ninguna interferencia de los negocios privados.

Esta función esencial de la burocracia en el Estado constituye un elemento fundamental en el pensamiento

político de Hegel. Los acontecimientos históricos han confirmado sus conclusiones, aunque en una forma muy distinta a los esperados por él.

Hegel repudia también la segunda restricción de los derechos políticos basada en la propiedad; pues la propiedad es justamente el factor que hace que el individuo se oponga al universal y se guíe preferentemente por los vínculos que crean sus intereses privados. En la terminología hegeliana, la propiedad es una calificación «abstracta» que no tiene nada que ver con los atributos humanos. Hegel afirma que la influencia política de la mera cantidad de valores habidos es una herencia negativa de la Revolución francesa; como criterio en el otorgamiento de privilegios debe ser eventualmente superado, o al menos, no debe constituir ya «la condición única de una de las más importantes funciones políticas» [9]. La abolición de la propiedad como requisito previo para ejercer derechos políticos no debilitaría al Estado, sino que más bien lo fortalecería. Pues la poderosa burocracia que sería entonces posible colocaría al Estado sobre bases más firmes que las que pueden ofrecer los intereses de un grupo relativamente pequeño de propietarios.

Al describir la lucha entre el Rey y los estamentos en Württemberg, Hegel la describe como una lucha entre «la ley racional del Estado» *(vernünftiges Staatsrecht)* y el código tradicional de la ley positiva [10]. La Ley positiva se convierte en un código superado de envejecidos privilegios, que se tienen por eternamente válidos sólo porque han sido válidos por cien años. «La ley positiva —sostiene Hegel— debe perecer de inmediato cuando pierde el fundamento que constituye la condición de su existencia» [11]. Los viejos privilegios de los estamentos tienen en la sociedad moderna casi la misma justificación que «el asesinato ritual, la esclavitud, el despotismo feudal y otras infamias» [12]. Estas han sido liquidadas como «derechos», la razón ha sido una realidad histórica desde la Revolución francesa. El reconocimiento de los derechos del hombre acabó con los viejos privilegios y estableció «los principios imperecederos de la

legislación positiva, el gobierno y la administración»[13]. Al mismo tiempo, el orden racional que Hegel está discutiendo aquí se ve gradualmente despojado de sus implicaciones revolucionarias y adaptado a los requerimientos de la sociedad y de su época. Ese orden racional indica ahora para él los límites máximos dentro de los cuales esta sociedad puede ser razonable sin ser negada en principio. Considera el terror revolucionario de 1793 como una brutal advertencia, en el sentido de que el orden existente debe ser protegido con todos los medios disponibles. Los príncipes deben conocer «como resultados de las experiencias de los últimos veinticinco años, los peligros y horrores vinculados con el establecimiento de nuevas Constituciones, y con la idea de adecuar la realidad al pensamiento»[14].

Hegel elogiaba generalmente el empeño de configurar la realidad según el pensamiento. Esto constituía el más alto privilegio del hombre y la única manera de materializar la verdad. Pero cuando dicho intento amenaza la misma sociedad que originalmente exaltaba esto como privilegio del hombre, Hegel prefería optar por el mantenimiento del orden predominante. Se puede citar de nuevo a Hobbes para mostrar cómo la ansiedad por el orden existente une hasta a las filosofías más dispares: «El estado del hombre no puede nunca estar exento de alguna incomodidad», pero «lo peor que puede llegar a suceder a la gente en general, en cualquier forma de gobierno, es poco en comparación con las miserias y las horribles calamidades que acompañan una guerra civil...». «El presente tiene que ser siempre mantenido, preferido y tenido como mejor, porque es contrario, tanto a la ley natural como a la ley divina positiva, hacer nada que tienda a la subversión»[15].

No constituye una inconsistencia dentro del sistema de Hegel el que la libertad individual se vea así eclipsada por la autoridad investida en lo universal, y que lo racional se presente finalmente bajo la forma de un orden social dado. Esta aparente inconsistencia refleja la verdad histórica y también el curso de los antagonis-

mos de la sociedad individualista, que convierten a la libertad en necesidad y a la razón en autoridad. La *Filosofía del Derecho* de Hegel debe su importancia, en gran parte, al hecho de que sus conceptos básicos absorben y conservan conscientemente las contradicciones de esta sociedad y las llevan hasta sus últimas y amargas consecuencias. Esta obra es reaccionaria en la medida en que el orden social que refleja es reaccionario, y progresista en la medida en que éste sea progresista.

Algunos de los más graves malentendidos que oscurecen la *Filosofía del Derecho* pueden quedar esclarecidos considerando simplemente el lugar que ocupa la obra en el sistema hegeliano. La obra no trata de todo el mundo cultural, pues el reino del derecho no es más que una parte del reino del espíritu, la parte que Hegel denomina espíritu objetivo. En suma, no expone ni trata las realidades culturales del arte, la religión y la filosofía, que encarnan para Hegel la verdad suprema. El lugar que ocupa la *Filosofía del Derecho* en el sistema hegeliano hace imposible que se considere al Estado, la más alta realidad dentro del reino del derecho, como la más alta realidad de todo el sistema. Ni la más enfática deificación hegeliana del Estado puede anular la definitiva subordinación del espíritu objetivo al espíritu absoluto, de la verdad política a la filosofía.

El contenido por venir está enunciado en el Prefacio, atacado a menudo como un documento que refleja el más extremado servilismo frente a la Restauración y una incondicionada hostilidad con respecto a todas las tendencias liberales y progresistas de la época. Han sido citados para confirmar este cargo la denuncia que Hegel hizo de J. F. Fries, uno de los líderes del movimiento de la juventud alemana insurgente; su defensa de los *Karlsbader Beschlüsse* (1819), con su persecución indiscriminada de todo acto o declaración liberal (arbitrariamente clasificados bajo el término corriente empleado para designar el abuso «demagógico»); su apología de una censura poderosa, de la supresión de la libertad académica y de la restricción de todas las corrientes ten-

dentes a crear cualquier forma de gobierno verdaderamente representativo. Naturalmente, no existe ninguna justificación para la actitud personal de Hegel en ese momento. No obstante, a la luz de la situación histórica y especialmente del desarrollo social y político posterior, su posición y también todo el Prefacio adquieren un significado muy diferente. Es necesario examinar brevemente la naturaleza de la oposición democrática que Hegel critica.

El movimiento surgió de la desilusión y la decepción de la pequeña burguesía después de la guerra de 1813-1815. La liberación de los Estados alemanes de la dominación francesa vino acompañada de una reacción absolutista. La promesa de un reconocimiento político de los derechos populares y la aspiración a una Constitución adecuada no fueron cumplidas. La respuesta fue una ola de propaganda en pro de la unificación política de la nación alemana, propaganda que contenía ciertamente, en gran medida, una verdadera hostilidad liberal en contra del recién establecido despotismo.

Sin embargo, como las clases altas estaban en capacidad de defender lo suyo dentro del marco absolutista, y como no existía ninguna clase trabajadora organizada, el movimiento democrático estaba constituido, en gran medida, por el resentimiento de la pequeña burguesía impotente. Este resentimiento encontró vívida expresión en el programa de las *Burschenschaften* académicas y de sus precursores, los *Turnvereine*. Se hablaba mucho de libertad y de igualdad, pero de una libertad que sería el privilegio absoluto de la raza teutónica, y de una igualdad que implicaría pobreza y privaciones para muchos. La cultura era considerada como propiedad de los ricos y de los extranjeros, destinada a corromper y ablandar al pueblo. El odio a los franceses iba acompañado del odio a los judíos, a los católicos y a los «nobles». El movimiento clamaba por una guerra verdaderamente alemana, a fin de que Alemania pudiese desenvolver «la abundante riqueza de su nacionalidad». Pedía un «salvador» que completase la unidad alemana, un salvador a

quien «el pueblo perdonaría todos sus pecados». Quemaba libros y vituperaba a los judíos. Creía estar por encima de las leyes y de la Constitución porque «no hay ley ante la causa justa» [16]. El Estado había de ser construido desde «abajo» mediante el simple entusiasmo de las masas, y la unidad «natural» del *Volk* había de reemplazar al orden estratificado del Estado y la sociedad.

No es difícil reconocer en estas consignas «democráticas» la ideología de la *Volksgemeinschaft* fascista. De hecho, existe una relación mucho más estrecha entre el papel histórico de las *Burschenschaften* y sus actitudes racistas y antirracionalistas, y el Nacionalsocialismo, que entre la posición de Hegel y este último. Hegel escribió su *Filosofía del Derecho* como una defensa del Estado en contra de esta ideología seudodemocrática, en la cual veía una amenaza más grave a la libertad que en el régimen de las autoridades existentes. No cabe duda de que tal obra fortaleció el poder de estas autoridades sirviendo así a una reacción ya victoriosa, pero después de un tiempo relativamente corto, se convirtió en un instrumento contra la reacción. Pues el Estado que Hegel contemplaba era un Estado gobernado por las normas de la razón crítica y por leyes universalmente válidas. La racionalidad de la Ley, afirmaba, es el elemento vivo del Estado moderno. «La ley es... el santo y seña mediante el cual se descubren los falsos hermanos y amigos del llamado pueblo» [17]. Veremos que Hegel prosigue el tema a través de la filosofía política de su madurez. No hay concepto más incompatible con la ideología fascista que aquel que funda el Estado en una Ley universal y racional, que salvaguarda los intereses de cada individuo, sean cuales fuesen las contingencias de su estado natural o social.

El ataque hegeliano a los oponentes democráticos de la Restauración es además inseparable de las críticas todavía más fuertes que dirige contra los representantes reaccionarios de la teoría orgánica del Estado. Su crítica al *Volksbewegung* está vinculada con su polémica contra la *Restauration der Staatwissenschaft,* de K. L.

von Haller (publicado por primera vez en 1816), obra que ejerció una gran influencia sobre el romanticismo político de Alemania. Haller consideraba al Estado como un hecho natural y al mismo tiempo como un producto divino. Como tal, aceptaba sin justificación el gobierno del fuerte sobre el débil, que todo Estado implica, y rechazaba toda interpretación del Estado como representación de los derechos institucionalizados del individuo libre, o como sujeto a las exigencias de la razón humana. Hegel caracterizaba la posición de Haller nada menos que de «fanatismo, imbecilidad mental e hipocresía» [18]. Si se pretende que son los valores naturales y no los de la razón los que constituyen los principios fundamentales del Estado, entonces el azar, la injusticia y la parte bestial del hombre vendrían a reemplazar las normas racionales de la organización humana.

Tanto la oposición democrática al Estado como la feudal estaban de acuerdo para repudiar al Estado de derecho. Hegel sostenía, en contra de ambos, que el Estado de derecho es la única forma política adecuada de la sociedad moderna. La sociedad moderna, decía, no es una comunidad natural, ni un orden de privilegios otorgados por la divinidad. Está basada en la competencia general entre propietarios libres, que alcanzan y defienden su posición en el proceso social mediante su propia actividad. Es una sociedad en la que el interés común, la perpetuación del todo, se afirma sólo a través del ciego azar. Por consiguiente, sólo la regulación consciente de los antagonismos sociales, mediante una fuerza situada por encima de los intereses particulares y que no obstante los salvaguarda, podría llegar a transformar el conglomerado anárquico de los individuos en una sociedad racional. El Estado de derecho había de ser el instrumento de dicha transformación.

Simultáneamente, Hegel rechazaba la teoría política como tal, y le negaba toda utilidad en la vida política. El poder ajustado a derecho estaba disponible; se encarnaba en el Estado y constituía la realización histórica adecuada de la razón. Una vez que el orden dado ha sido

así aceptado y aprobado, la teoría política se vuelve superflua, pues «las teorías se oponen entonces al orden existente, presentándose como absolutamente verdaderas y necesarias»[19]. Hegel se vio obligado a renunciar a la teoría porque sostenía que la teoría era necesariamente *crítica*, especialmente bajo la forma que había tomado en la historia occidental. Ya desde Descartes se afirmaba que la teoría era capaz de descubrir la estructura racional del universo y que la razón, a través de su propio esfuerzo, podía convertirse en la norma de la vida humana. El conocimiento teórico y racional de la verdad implicaba así el reconocimiento de lo «falso» de una realidad todavía fuera de las normas. La naturaleza inadecuada de la realidad dada obligaba a la teoría a trascender esta realidad, a volverse idealista. Pero, dice ahora Hegel, la historia no se ha quedado inmóvil; la humanidad ha alcanzado un estadio en el que dispone de todos los medios para realizar la razón. El Estado moderno es la realidad de esta realización. Por ende, toda aplicación adicional de la teoría a la política haría utópica la teoría. Cuando el orden dado es considerado como racional, el idealismo ha llegado a su fin. La filosofía política tiene, por lo tanto, que abstenerse de enseñar lo que el Estado debe ser. El Estado es, es racional, y esto es definitivo. Hegel añade que su filosofía aconsejará más bien que el Estado sea reconocido como un universo moral. La tarea de la filosofía se convierte entonces en la tarea de «reconciliar al hombre con lo actual».

Una extraña reconciliación, por cierto. Es difícil encontrar otra obra filosófica que revele más abiertamente las irreconciliables contradicciones de la sociedad moderna, o que parezca aceptarlas con más perversidad. El mismo Prefacio en el que Hegel renuncia a la teoría crítica, parece reclamarla al subrayar «el conflicto entre lo que es y lo que debe ser».

El contenido hacia el que apunta la razón está al alcance de la mano, dice Hegel. La realización de la razón no puede ser tarea de la filosofía, ni puede permitirse que ésta se disipe en especulaciones utópicas. La

sociedad, tal como está constituida actualmente, ha creado las condiciones materiales para su propio cambio, de modo que la verdad que la filosofía lleva en su seno puede, de una vez por todas, alcanzar el ser. La libertad y la razón pueden ser consideradas ahora como algo más que valores interiores. La condición dada del presente es una «cruz» que tiene que ser soportada, un mundo de miseria e injusticia, pero en él florecen las potencias de la razón libre. El reconocimiento de esas potencias había sido la función de la filosofía. La obtención del verdadero orden de la sociedad es ahora la función de la práctica. Hegel sabía que «una forma de vida había envejecido» y que nunca podría ser rejuvenecida por la filosofía [20]. Los pasajes finales del Prefacio determinan el tono de toda la *Filosofía del Derecho:* traslucen la resignación de un hombre que sabe que la verdad que él representa ha llegado a su fin y que ya no es capaz de comunicar vigor al mundo.

Ni podía tampoco comunicar vigor a las fuerzas sociales que él entendía y representaba. La *Filosofía del Derecho* es la filosofía de la sociedad de clase media que ha alcanzado una plena autoconciencia. Reúne los elementos positivos y negativos de una sociedad que se ha vuelto madura y vislumbra muy bien sus infranqueables limitaciones. Todos los conceptos fundamentales de la moderna filosofía son aplicados de nuevo en la *Filosofía del Derecho* a la realidad social de la cual habían surgido, y todos asumen su forma concreta. Su carácter abstracto y metafísico desaparece; y se manifiesta su contenido histórico actual. La noción del sujeto (el *ego)* revela ahora que tiene una conexión intrínseca con el hombre económico aislado, la noción de libertad con la propiedad, la noción de razón con la carencia de una verdadera universalidad o comunidad en la esfera competitiva; la ley natural se convierte ahora en la ley de la sociedad competitiva y todo este contenido social no es el producto de una interpretación forzada, o de la aplicación externa de estos conceptos, sino la revelación final de su significado original. En su raíz, la *Filosofía del*

Derecho tiene un enfoque materialista. Hegel expone párrafo tras párrafo la infraestructura económica y social de sus conceptos filosóficos. Es verdad que deriva todas las realidades económicas y sociales de la idea, pero la idea está concebida en función de estas realidades y está en todo momento signada por ellas.

La *Filosofía del Derecho* no expone una teoría específica del Estado. No es simplemente una deducción filosófica del derecho, el Estado y la sociedad, o una expresión de las opiniones personales de Hegel sobre la realidad de éstos. Lo esencial en la obra es la autodisolución y la autonegación de los conceptos básicos de la filosofía moderna. Éstos comparten el destino de la sociedad a la cual explican. Pierden su carácter progresista, su tono promisorio, su impacto crítico y toman la forma de la frustración y la derrota. Este acontecimiento interior a la obra y no su construcción sistemática, es lo que intentaremos desarrollar.

En la Introducción se establece el marco general para la elaboración del derecho, la sociedad civil y el Estado. El reino del derecho es el reino de la libertad [21]. El sujeto pensante es el ser libre; la libertad es un atributo de su voluntad. Es la *voluntad* lo que es libre, de modo que la libertad es su sustancia y su esencia [22]. No hay que pensar que esta aseveración contradice la conclusión de la *Lógica* de que el *pensamiento* es el único reino de la libertad; ya que la voluntad es «una manera especial de pensar», a saber, es el «pensamiento traduciéndose a sí mismo en la realidad» y convirtiéndose en la práctica. Mediante su voluntad, el individuo es capaz de determinar sus actos de acuerdo con su razón libre. Toda la esfera del derecho, el derecho del individuo, el de la familia, el de la sociedad y el del Estado, deriva de la libre voluntad del individuo y tiene que conformarse a ella. Hasta aquí estamos entonces reafirmando las conclusiones de los primeros escritos de Hegel de que el Estado y la sociedad han de ser construidos por la razón crítica del individuo emancipado. Pero este punto es cuestionado muy pronto. El individuo emancipado de la so-

ciedad moderna no es capaz de llevar a cabo dicha construcción. Su voluntad, que expresa intereses particulares, no contiene la «universalidad» que suministraría un terreno común al interés particular y al general. La voluntad individual no es, por sí misma, parte integrante de la «voluntad general». Por esta razón, la base filosófica del contrato social tiene que ser negada.

La voluntad es la unidad de dos momentos o aspectos diferentes: primero, la capacidad del individuo de prescindir de toda condición específica y, negándola, retornar a la libertad absoluta del *ego* puro [23]; segundo, el acto del individuo de adoptar libremente una condición concreta, de afirmar libremente su existencia como *ego* particular y limitado [24]. Al primero lo llama Hegel el aspecto universal de la voluntad, porque a través de la constante abstracción y negación de cada una de las condiciones determinadas, el *ego* mantiene su identidad en contra de la diversidad de sus estados particulares. Es decir, el *ego* individual es un verdadero universal en el sentido de que puede prescindir de toda condición particular, trascenderla y seguir siendo uno consigo mismo durante el proceso. El segundo sentido reconoce que el individuo no puede de hecho negar cada una de las condiciones particulares, sino que tiene que escoger alguna dentro de la cual lleva a cabo su vida. Es, en este sentido, un *ego* particular.

Cualquiera de estos modos de la voluntad da como resultado una libertad negativa. Si el individuo prescinde de toda condición particular y se refugia en la voluntad pura de su *ego*, rechazará constantemente todas las formas sociales y políticas establecidas y alcanzará algo semejante a la libertad e igualdad abstractas exaltadas por la Revolución francesa. Esto sucede en la teoría del Estado y la sociedad de Rousseau, que predicaba un estado original del hombre donde la unidad viviente es el individuo abstracto, poseedor de ciertas cualidades arbitrariamente seleccionadas, tales como el bien y el mal, el de ser propietario privado o miembro de una comunidad donde no existe la propiedad privada, etc. Rousseau,

afirma Hegel, hace de «la voluntad y del espíritu del individuo particular en sus caprichos peculiares... la base sustantiva y primordial» de la sociedad [25].

La noción hegeliana de la voluntad aspira a demostrar que la voluntad tiene un doble carácter, constituido por una polaridad fundamental entre el elemento particular y el universal. Pretende, además, mostrar que esta voluntad no es adecuada para producir un orden político y social, ya que este orden requiere otros factores que sólo a través del largo proceso de la historia pueden llegar a armonizarse con la voluntad. La libre voluntad del individuo defiende, necesariamente, su interés privado; por lo tanto, no puede nunca desear por sí misma el interés común o general. Hegel señala, por ejemplo, que el hombre libre se convierte en el propietario que, como tal, se opone a otros propietarios. Su voluntad está determinada «por naturaleza» por sus «impulsos, apetitos e inclinaciones» inmediatas, y está dirigida a la satisfacción de éstos [26]. Esta satisfacción significa que el hombre ha hecho suyo el objeto de su voluntad. No puede satisfacer sus necesidades sino apropiándose los objetos de estas necesidades y, excluyendo, por lo tanto, a otros individuos del uso y disfrute de los mismos. Su voluntad toma necesariamente «la forma de la individualidad» *(Einzelheit)* [27]. El objeto es para el *ego* algo «que puede o no ser mío» [28]. Y la voluntad del individuo nada tiene en su naturaleza que pueda superar esta mutua exclusión de lo «mío» y lo «tuyo» y unificar estos términos en un tercero común. Entonces, en su dimensión natural, la voluntad libre es licencia, atada eternamente a los procesos arbitrarios de la apropiación [29].

Tenemos aquí un primer ejemplo de la identificación hegeliana entre una ley de la naturaleza y la ley de la sociedad competitiva. La «naturaleza» de la voluntad libre está concebida de tal manera que se refiere a una forma histórica particular de voluntad, la del individuo como propietario privado, con la propiedad privada como primera realización de la libertad [30].

¿Cómo puede entonces la voluntad individual, que

expresa las exigencias fraccionadas de lo «mío» y lo «tuyo», sin ningún fondo común entre ellos, convertirse nunca en la voluntad de lo «nuestro» y expresar así un interés común? La hipótesis del contrato social no es de ninguna utilidad, pues ningún contrato entre individuos trasciende la esfera del derecho privado. La base contractual exigida para el Estado y la sociedad sometería a la totalidad a la misma arbitrariedad que gobierna los intereses privados. Además, el Estado no puede fundarse en ningún principio que implique la anulación de los derechos del individuo. Hegel mantiene firmemente esta tesis, que había sido formulada por toda la filosofía política de la clase media en ascenso. Había pasado ya la época en que el Estado absolutista descrito en el *Leviatán* podía ser considerado como el mejor protector de los intereses de la nueva clase media. Desde entonces, un largo proceso de disciplina había dado sus frutos; el individuo se había convertido en la unidad decisiva del orden económico y, lo que es más, reclamaba ahora sus derechos dentro del esquema político. Hegel expone esta reclamación y le es fiel en toda su teoría política.

Hemos afirmado que Hegel representaba la «universalidad» de la voluntad como una universalidad del *ego*, significando con esto que la universalidad consiste en el hecho de que el *ego* integra todas las condiciones existenciales en su identidad consigo mismo. El resultado es paradójico: el universal se sitúa en el elemento más individual del hombre, en su *ego*. Socialmente, el proceso es bastante comprensible. La sociedad moderna no une a los individuos de modo que puedan llevar a cabo actividades autónomas, pero concertadas, en pro del bien de todos. Es decir, que los individuos no reproducen su sociedad conscientemente, mediante su actividad colectiva. Frente a esta situación, la igualdad abstracta del *ego* individual se convierte en el único refugio de la libertad. La libertad que ella determina es negativa, una negación constante de la totalidad. La consecución de una libertad positiva requiere que el individuo abandone la esfera monádica de sus intereses privados, y se instale en

la esencia de la voluntad, que apunta, no hacia una meta particular, sino hacia la libertad como tal. La voluntad del individuo tiene que convertirse en una volición de libertad general si se ha hecho libre efectivamente. Sólo la voluntad del hombre que es a su vez libre apunta hacia la libertad positiva. Hegel vierte esta conclusión en la enigmática fórmula: «la libertad es una voluntad de libertad» o «la voluntad libre... quiere la voluntad libre» [31].

Esta fórmula contiene la vida histórica concreta en lo que parece ser un modelo filosófico abstracto. No es cualquier individuo, sino el individuo libre, el que «desea la libertad». La libertad en su forma verdadera sólo puede ser reconocida y deseada por un individuo que *sea* libre. El hombre no puede conocer la libertad si no la posee; ha de ser libre a fin de volverse libre. La libertad no es simplemente un *status* que el individuo posee, sino una acción que lleva a cabo como sujeto autoconsciente. En tanto no conozca ninguna libertad, es incapaz de alcanzarla por sí mismo; su carencia de libertad es tal que puede llegar hasta escoger o aceptar voluntariamente su propia servidumbre. En este caso, no siente ningún interés por la libertad, y su liberación tiene que producirse en contra de su voluntad. En otras palabras, se despoja a los individuos del acto de liberarse, porque éstos, debido a su situación encadenada, son incapaces de escogerlo por iniciativa propia.

La noción de libertad en la *Filosofía del Derecho* remite a la relación esencial entre libertad y pensamiento expuesta en la *Lógica*. La raíz de esta relación es ahora puesta al descubierto en la estructura social, y con ella se revela la conexión entre el idealismo y el principio de la propiedad. En la elaboración del análisis, la concepción hegeliana pierde su contenido crítico y viene a servir de justificación metafísica a la propiedad privada. Trataremos de seguir el curso que toma la discusión.

El proceso mediante el cual la voluntad se «purifica» a sí misma hasta el punto de desear la libertad, es el laborioso proceso de la educación a través de la historia.

La educación es una actividad y un producto del pensamiento. «La autoconciencia, que purifica su objeto, su contenido o su meta, y lo eleva a la universalidad, es el pensamiento que se convierte a sí mismo en voluntad. Es aquí donde se hace evidente que la voluntad es verdadera y libre sólo como inteligencia pensante» [32]. La libertad de la voluntad depende del pensamiento, del conocimiento de la verdad. El hombre puede ser libre sólo cuando conoce sus potencialidades. El esclavo no es libre por dos razones: primero, porque está efectivamente esclavizado; segundo, porque no tiene ninguna experiencia o conocimiento de la libertad. El conocimiento o, en lenguaje hegeliano, la autoconciencia de la libertad, es «el principio del derecho, la moralidad, y todas las formas de la ética social» [33]. La *Lógica* había fundado la libertad en el pensamiento; la *Filosofía del Derecho*, recapitulando, se acoge a las condiciones sociohistóricas para llegar a esta conclusión: «La voluntad es libre si está completamente sola consigo misma, por no referirse a nada que no sea ella misma, suprimiendo toda dependencia con respecto a cualquier otra cosa» [34].

En virtud de su propia naturaleza, la voluntad tiende a apropiarse su objeto, convirtiéndolo en parte de su propio ser. Este es un requisito previo de la libertad perfecta. Pero los objetos materiales ofrecen un límite definido a dicha apropiación. Por esencia, son externos al sujeto de la apropiación, y la apropiación a que se les somete es necesariamente imperfecta. El único objeto que puede llegar a ser propiedad mía *in toto* es el objeto mental, ya que no tiene ninguna realidad autónoma fuera del sujeto pensante. «El espíritu es lo que puedo apropiarme de la manera más completa» [35]. La apropiación mental es diferente de la propiedad de objetos materiales porque el objeto *comprendido* no permanece fuera del sujeto. La propiedad es consumada así por la voluntad libre, que representa tanto la realización de la libertad como la de la apropiación.

La *Lógica* había sacado como conclusión que la libertad consiste en que el sujeto tiene un poder completo

sobre su «otro». «La forma concreta de dicha libertad es la perfecta y perenne propiedad. Así queda consumada la unión entre el principio del idealismo y el principio de la propiedad». Hegel hace extensiva esta identificación a toda su filosofía. Declara que «sólo la voluntad es ilimitada y absoluta, en tanto que todas las otras cosas en contraste con la voluntad son meramente relativas. Apropiarse es, en el fondo, simplemente manifestar la majestad de mi voluntad con respecto a las cosas, por medio de la demostración de que éstas no son completas por sí mismas, ni tienen ningún propósito propio. Esto es llevado a cabo inculcando al objeto una meta distinta de la que tenía primordialmente. Cuando la cosa viviente (Hegel se está refiriendo al ejemplo de un animal como objeto potencial de la voluntad) se convierte en propiedad mía, adquiere otra alma distinta a la que tenía. Yo le doy mi voluntad» [36]. Y, concluye, «la voluntad libre es, por lo tanto, el idealismo que rechaza que las cosas tal como son puedan ser completas en sí mismas».

El principio del idealismo, de que el ser objetivo depende del pensamiento, es interpretado ahora como base de la apropiabilidad potencial de las cosas. A la vez, es el ser más verdadero, el espíritu, el que en la concepción del idealismo lleva a la perfección la idea de la propiedad.

El análisis hegeliano de la voluntad libre da cabida a la propiedad en la contextura misma del individuo, en su voluntad libre. La voluntad libre se hace existente como la pura volición de la libertad. Esta es «la idea del derecho» y es idéntica a la libertad en cuanto tal. Pero es sólo la *idea* de derecho y de libertad. La materialización de la idea comienza cuando el individuo emancipado *hace valer* su voluntad como libertad de apropiación. «A esta primera fase de la libertad la denominaremos propiedad» [37].

La deducción de la propiedad a partir de la esencia de la voluntad libre es un proceso analítico en la exposición hegeliana; lo que Hegel hace es sacar las consecuencias de sus anteriores conclusiones con respecto a la voluntad. Inicialmente, la voluntad libre es «la simple

voluntad del sujeto», cargada de metas dirigidas a la variedad de objetos mundanos con los que está relacionado el sujeto como individuo excluyente. Este sujeto se hace efectivamente libre en el proceso de probar su libertad excluyendo a otros de los objetos de su deseo, y haciendo de estos últimos propiedad exclusiva suya. En virtud de su voluntad exclusiva, el sujeto es una «persona». Es decir, la personalidad comienza cuando hay un poder autoconsciente que hace nuestros los objetos de nuestra voluntad [38].

Hegel ha puesto de relieve que el individuo sólo es libre cuando es reconocido como tal, y que tal reconocimiento es otorgado cuando el sujeto ha dado pruebas mostrando su poder sobre los objetos de su voluntad, mediante la apropiación. El acto de la apropiación se completa cuando otros individuos lo aprueban o «reconocen» [39].

Hemos visto también que para Hegel la sustancia del sujeto reside en una «absoluta negatividad» en la medida en que el *ego* niega la existencia independiente de los objetos y los convierte en medios para su propia realización. La actividad del propietario es ahora el poder propulsor de esta negación. «Una persona tiene el derecho de dirigir su voluntad hacia cualquier objeto, como su meta real y positiva. El objeto se hace así suyo. Como no tiene ningún fin en sí mismo, el objeto recibe su significación y su alma de la voluntad. El hombre tiene el derecho absoluto de apropiarse todo lo que sea una cosa» [40]. No obstante, la mera apropiación da como resultado la mera posesión *(Besitz)*. Pero la posesión sólo es propiedad si se le hace objetiva tanto para otros individuos como para el propietario. «Los objetos tienen que ser despojados de la forma de la mera subjetividad»; tienen que ser tenidos y usados como la propiedad generalmente reconocida de una persona definitiva [41]. Esa persona debe, a su vez, reconocerse en las cosas que posee, y reconocerlas y manejarlas como la realización de su voluntad libre. Es entonces y sólo entonces cuando la posesión se convierte en un derecho efectivo [42]. La

voluntad libre es necesariamente «la simple voluntad» de una persona definida, y la propiedad tiene «la cualidad de ser propiedad privada» [43].

Rara vez se ha desarrollado y fundado la institución de la propiedad privada tan consistentemente en la naturaleza del individuo aislado. Ningún orden universal ha participado, hasta aquí, en la deducción hegeliana; nada que confiera derecho universal a la apropiación individual. No se ha invocado a ningún Dios que la ordene o justifique, ni se ha recurrido a ninguna necesidad humana para hacerla responsable de ella. La propiedad existe únicamente en virtud del poder del sujeto libre. Se deriva de la esencia de la persona libre. Hegel ha despojado a la institución de la propiedad de toda conexión contingente y la ha hipostasiado como relación ontológica. Subraya repetidamente que no puede ser justificada como medio para satisfacer necesidades humanas. «La racionalidad de la propiedad no consiste en el hecho de que satisfaga necesidades, sino más bien en el hecho de que la institución supera la mera objetividad de la persona, y a la vez, lleva a su término las determinaciones de ésta». «La persona existe como Razón sólo en la propiedad» [44]. La propiedad tiene un rango superior a las necesidades contingentes de la sociedad. Es «la primera encarnación de la libertad, y, por lo tanto, una meta sustancial en sí misma». «En la relación del hombre con los objetos externos, el elemento racional reside en la posesión de la propiedad». «Sin embargo, lo que posee la persona y la cantidad que posee depende del azar y, desde el punto de vista del derecho, es enteramente contingente [45]. Hegel admite explícitamente que la distribución predominante de la propiedad es el producto de circunstancias accidentales reñidas con las exigencias racionales. Por otra parte, dispensa a la razón de la tarea de juzgar esta distribución. No hace ningún esfuerzo por aplicar el principio filosófico de la igualdad de los hombres a las desigualdades de la propiedad, y de hecho, rechaza este procedimiento. La única igualdad que puede derivarse de la razón es la que «todos deben

poseer propiedad» [46], pero la razón permanece completamente indiferente ante la cantidad o cualidad de lo poseído. En relación con esto, Hegel presenta su asombrosa definición: «El Derecho no se preocupa de las diferencias entre individuos» [47].

Esta definición combina los elementos progresistas y regresivos de su filosofía del derecho. La despreocupación con respecto a las diferencias individuales, como veremos, es característica de la abstracta universalidad de la ley, que impone un mínimo de igualdad y racionalidad a un orden de irracionalidad e injusticia. Por otra parte, esta misma despreocupación es típica de una práctica social en la que la preservación del todo sólo se alcanza haciendo caso omiso de la esencia humana del individuo. El objeto de la ley no es el individuo concreto, sino el sujeto abstracto de los derechos.

El proceso de transformar las relaciones entre los hombres en relaciones entre cosas opera en la formulación hegeliana. La persona está sumida en su propiedad y es una persona sólo en virtud de su propiedad. En consecuencia, Hegel denomina todo Derecho de Personas, Derecho de Propiedad. «Evidentemente, es sólo la personalidad lo que nos da un derecho sobre las cosas y, por consiguiente, el derecho personal es en esencia derecho real *(Sachenrecht)*» [48].

El proceso de reificación sigue penetrando el análisis hegeliano. Hegel deriva todo el Derecho de Contratos y Obligaciones, del Derecho de Propiedad. Como la libertad de la persona es ejercida en la esfera externa de las cosas, la persona puede «exteriorizarse» a sí misma, es decir, tratar consigo mismo como con un objeto externo. Puede, por su propia voluntad «enajenarse» a sí misma y vender sus realizaciones y servicios. «Las dotes mentales, la ciencia, el arte, aun cosas que pertenecen a la religión tales como sermones, misas, oraciones y bendiciones y también invenciones y otras muchas cosas se hacen objetos de contrato; se les reconoce y trata del mismo modo que los objetos que se compran y se venden» [49]. Empero, la alienación de la persona ha de tener

un límite en el tiempo, de modo que quede algo de la «totalidad y universalidad» de la persona. Si yo vendiese «el tiempo completo de mi trabajo concreto, y la totalidad de mi producto, mi personalidad se convertiría en propiedad de otro; y no sería ya una persona y me colocaría fuera del ámbito del derecho» [50]. El principio de la libertad, que había de demostrar la absoluta supremacía de la persona sobre todas las cosas, no sólo ha convertido a esta persona en una cosa, sino que también la ha convertido en una función del tiempo. Hegel se topa con el mismo hecho que llevaría más tarde a Marx a estipular «el acortamiento de la jornada de trabajo» como condición para que el hombre acceda al «reino de la libertad». También la concepción de Hegel va lo bastante lejos como para encontrar la fuerza oculta de la jornada de trabajo y revelar que la diferencia entre el antiguo esclavo y el obrero «libre» puede ser expresada en términos de la cantidad de tiempo que pertenece al «señor» [51].

La institución de la propiedad privada ha sido derivada de la voluntad libre de la persona. Esta voluntad, sin embargo, tiene un límite definido que es la propiedad privada de otras personas. Soy propietario y lo sigo siendo sólo en la medida en que renuncie voluntariamente al derecho de apropiarme la propiedad de otras personas. La propiedad privada conduce, así, más allá del individuo aislado, a sus relaciones con otros individuos igualmente aislados. El instrumento que en esta dimensión asegura la institución de la propiedad es el *Contrato* [52]. De nuevo aquí se acomoda la idea ontológica de razón a la sociedad productora de mercancías en la cual se ve su encarnación concreta. «Es una necesidad de la razón tanto que el hombre realice contratos, comercie y efectúe intercambios, como el que tenga propiedad». Los contratos constituyen ese «mutuo reconocimiento» que se requiere para transformar la posesión en propiedad privada. El concepto dialéctico original de Hegel del «reconocimiento» describe ahora el estado de cosas tal como se presenta en la sociedad adquisitiva [53].

Sin embargo, los contratos simplemente regulan los intereses particulares de los propietarios y de modo alguno trascienden el dominio del derecho privado. Hegel repudia una vez más la doctrina del contrato social, porque, en su opinión, es falso afirmar que el hombre tenga la posibilidad de elegir su separación del Estado o su adhesión a él; «es más bien absolutamente necesario para todos el estar en el Estado». El «gran progreso» del Estado moderno sobre el feudal se debe al hecho de que el primero es «un fin en sí mismo» y ningún hombre puede efectuar arreglos privados con respecto a él [54].

Las implicaciones de la propiedad privada llevan a Hegel a adentrarse cada vez más por los oscuros caminos de los fundamentos del derecho. La introducción había anunciado ya que el crimen y el castigo pertenecen esencialmente a la institución de la propiedad privada [55], y, por consiguiente, también a la institución del derecho. Los derechos de los propietarios chocan necesariamente, ya que cada uno de ellos se opone al otro, sujeto de su propia voluntad particular. Cada uno depende en sus actos del «capricho y la elección errática» dictados por su conocimiento y su volición [56], y la concordancia de su voluntad privada con la voluntad general es sólo un accidente que encierra los gérmenes de un nuevo conflicto. Por lo tanto, el derecho privado es necesariamente injusto, pues el individuo aislado tiene que atacar al derecho general. Hegel declara que el fraude y el crimen son «desafueros impremeditados o civiles *(unbefangenes oder bürgerliches Unrecht)*», indicando que son una parte material de la sociedad civil. El derecho en la sociedad civil emana del hecho de que existe una generalización abstracta de los intereses particulares. Si el individuo, en persecución de sus intereses, colida con el derecho, puede reclamar para sí la misma autoridad que los otros reclaman en contra suya, es decir, que actúa para preservar su propio interés. El derecho, sin embargo, es el que tiene la mayor autoridad porque representa también —aunque en forma inadecuada —el interés de la totalidad.

El derecho de la totalidad y el del individuo no tienen el mismo valor. El primero modifica las exigencias de la sociedad, de las que dependen también el mantenimiento y el bienestar de los individuos. Si estos últimos no reconocen este derecho, no sólo cometen una falta en contra de lo universal, sino también en contra de sí mismo. Están en el error, y el castigo de su crimen restaura su derecho efectivo.

Esta formulación, que orienta la teoría hegeliana del castigo, desliga totalmente la idea de infracción de cualquier consideración moral. La *Filosofía del Derecho* no sitúa el mal en ninguna categoría moral, sino que lo introduce bajo el encabezamiento de Derecho Abstracto. La infracción es un elemento necesario en la relación de los propietarios individuales entre sí. La exposición de Hegel contiene este fuerte elemento mecanicista, presentando de nuevo un sorprendente paralelismo con la filosofía política materialista de Hobbes. Naturalmente, Hegel sostiene que la razón libre gobierna la voluntad y los actos de los individuos, pero esta razón parece comportarse como una ley natural y no como una actividad humana autónoma. La razón gobierna sobre el hombre en vez de operar a través de su poder consciente. Por lo tanto, cuando Hegel identifica la Ley de la Razón *(Vernunftrecht)* con la ley de la Naturaleza *(Naturrecht)* la fórmula adquiere un significado siniestro, muy contrario a las intenciones de Hegel. Hegel pretendía subrayar que la razón es la «naturaleza» misma de la sociedad, pero el carácter «natural» de la Ley de la Razón se acerca mucho más a ser una necesidad ciega de la naturaleza que a la libertad autoconsciente de una sociedad racional. Veremos que Hegel recalca repetidamente «la ciega necesidad» de la razón en la sociedad civil. La misma necesidad ciega que Marx denunció luego como la anarquía del capitalismo, se veía así situada en el centro de la filosofía hegeliana, justo en el momento en que Hegel se propone demostrar la libre racionalidad del orden predominante.

La voluntad libre, el motor efectivo de la razón en la

sociedad, crea necesariamente el error. El individuo choca inevitablemente con el orden social que pretende representar su propia voluntad en su forma objetiva. Pero el mal y «la justicia vengadora» que lo remedia no sólo expresan una «necesidad lógica más alta» [57], sino que preparan también la transición a una forma más alta de la libertad, la transición del derecho abstracto a la moralidad. Pues, al cometer el mal y al aceptar el castigo de su delito, el individuo toma conciencia de la «subjetividad infinita» de su libertad [58]. Se entera de que es libre sólo como persona privada. Cuando colide con el orden del derecho, se da cuenta de que esta forma de libertad que ha venido practicando ha alcanzado límites infranqueables. Repudiada por el mundo externo, la voluntad se vuelve ahora hacia adentro para buscar allí la libertad absoluta. La voluntad libre entra en el segundo ámbito de su realización: el sujeto de la apropiación se convierte en el sujeto moral.

La transición de la primera a la segunda parte de la obra hegeliana apunta así a una tendencia decisiva de la sociedad moderna, aquella en que la libertad es interiorizada *(verinnerlicht)*. La dinámica de la voluntad, que Hegel presenta como un proceso ontológico, corresponde a un proceso histórico que se inició con la Reforma alemana. Indicamos ya esto en nuestra Introducción. Hegel cita uno de los documentos más importantes que ofrece este mensaje, el estudio de Lutero *Sobre la libertad cristiana,* en el que Lutero sostenía que «el alma no sería contaminada ni afectada si el cuerpo es maltratado, y la persona sujeta al poder de otro hombre». Hegel califica esta afirmación de «razonamiento sofístico sin sentido», ro al mismo tiempo admite que dicha condición es po-
hombre puede «ser libre cargado de cade-
es cierto sólo si es el resultado
l hombre, y entonces sólo con res-
n respecto a otro, uno no es libre
vizado y es libre sólo si existe con-
como libre [59]. La libertad interior,
una etapa transitoria en el proceso

que
túa
bargo,
senta ta
rés de la

de alcanzar la libertad externa. Puede decirse que la tendencia a abolir el ámbito interno de la libertad prefigura la etapa de la sociedad en la que el proceso de interiorizar los valores no resulta ya eficaz como medio de moderar las demandas individuales. La libertad interior reserva al menos al individuo una esfera privada incondicional en la que no puede interferir ninguna autoridad, y la moralidad le adjudica al menos algunas obligaciones universalmente válidas. Pero cuando la sociedad se vuelve hacia formas totalitarias, en concordancia con las necesidades del imperialismo monopolista, la integridad de la persona se convierte en un objeto político. Aun su moralidad más íntima queda supeditada al Estado y su vida privada queda abolida. Las mismas condiciones que antes reclamaban la interiorización de los valores exigen ahora que éstos sean plenamente exteriorizados.

La *Filosofía del Derecho* de Hegel todavía mantiene un equilibrio entre estos dos desarrollos opuestos. Hegel sostiene que la subjetividad de la voluntad «sigue siendo el fundamento de la existencia de la libertad» [60], y permite que la libertad culmine en un Estado poderoso. No obstante, la moralidad, el ámbito de la libertad interior, pierde toda su gloria y esplendor en la obra de Hegel y se convierte en un mero empalme entre el Derecho Privado y el Derecho Constitucional, entre el derecho abstracto y la vida social.

Se ha destacado a menudo que el sistema de Hegel no contiene una verdadera ética. Su filosofía moral está inmersa en su filosofía política. Pero la inmersión de la ética en la política concuerda con su interpretación y su evaluación de la sociedad civil. No es accidental que su sección sobre Moralidad sea la más breve y la menos significativa de todas.

Pasaremos ahora a la última parte de la *Filosofía del Derecho*, que trata de la ética social y política *(Sittlichkeit)*. Esta parte de la obra trata de la familia, la sociedad civil y el Estado, y es necesario esbozar primero la conexión sistemática que tiene con las dos secciones de la *Filosofía del Derecho* que la preceden. Aquí la volun-

tad se vuelve hacia afuera, al ámbito externo de la realidad social. Un individuo que se regocija en su verdad interior y en la verdad de su moralidad no ha alcanzado la libertad y la verdad. El «bien abstracto» «carece de poder»; es compatible con cualquier contenido dado[61]. La *Ciencia de la Lógica* había demostrado que la idea se realiza sólo en actualidad. Igualmente, la voluntad libre tiene que superar la tensión entre el mundo interior y el exterior, entre el derecho subjetivo y el universal, y el individuo debe llevar a cabo su voluntad en instituciones sociales y políticas objetivas, las cuales a su vez han de adecuarse a su voluntad. Toda la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* presupone que no existe institución objetiva que no esté basada en la libre voluntad del sujeto, ni libertad subjetiva que no se haga visible en el orden social objetivo.

Los párrafos iniciales establecen precisamente esto. Además, en ellos se promete mostrar el ideal como un existente actual. La humanidad ha alcanzado la etapa de la madurez y está en posesión de todos los medios que hacen posible la realización de la razón. Pero estos mismos medios han sido desarrollados y empleados por una sociedad cuyo principio organizador es el libre juego de los intereses privados, y es por ello incapaz de usarlos en pro del interés de la totalidad. La *Filosofía del Derecho* declara que la propiedad privada es la realidad material del sujeto libre y la realización de la libertad. No obstante, ya desde sus primeros escritos, Hegel se había dado cuenta de que las relaciones de la propiedad privada militan en contra de un orden social verdaderamente libre. La anarquía de los propietarios que sólo persiguen su propio interés es incapaz de producir con sus mecanismos un esquema social integrado, racional y universal. Al mismo tiempo, según Hegel, es imposible un sistema social adecuado si se niegan los derechos a la propiedad privada, pues esto daría como resultado la anulación del individuo libre. La tarea de efectuar la integración necesaria recae, por lo tanto, en una institución situada por encima de los intereses individuales y sus relaciones com-

petitivas, pero que preserva, sin embargo, sus posesiones y actividades.

Hegel se enfrenta a este problema en la misma forma en que se enfrentó con el problema del derecho natural. La doctrina del derecho natural se debatía con la pregunta de cómo un estado de apropiación anárquica (el estado natural) podía ser transformado en un estado en el que la propiedad esté generalmente asegurada. La sociedad civil estaba presuntamente destinada a establecer dicho estado de seguridad general. Hegel plantea ahora la misma pregunta, pero va más allá del esquema tradicional al contestarla. Las dos etapas del desarrollo, la del estado natural y la de la sociedad civil, son abarcadas por una tercera etapa, el Estado. Hegel considera la doctrina del derecho natural inadecuada, porque hace de la sociedad civil un fin en sí. Aun en la filosofía política de Hobbes, la soberanía absoluta estaba subordinada a la necesidad de una protección adecuada de las garantías y propiedades de la sociedad civil y el contenido de esta soberanía venía a ser el cumplimiento de esta última condición. Hegel dice que la sociedad civil no puede ser un fin en sí mismo porque es incapaz, debido a sus contradicciones intrínsecas, de alcanzar una verdadera unidad y libertad. En consecuencia, la independencia de la sociedad civil es repudiada por Hegel, que la subordina al Estado autónomo.

Hegel le retira a la sociedad civil la tarea de materializar el orden de la razón y la adjudica al Estado. Este último, sin embargo, no reemplaza a la sociedad civil, sino que simplemente la mantiene en actividad, salvaguardando sus intereses sin modificar su contenido. Ir más allá de la sociedad civil conduce así a un sistema político autoritario, que preserva intacto el contenido material de la sociedad. La tendencia autoritaria que aparece en la filosofía política de Hegel se vuelve necesaria debido a la estructura antagónica de la sociedad civil.

Pero ésta no es la única tendencia. La dialéctica sigue la transformación estructural de la sociedad civil hasta el punto de su negación final. Los conceptos que indican

esta negación están en la raíz misma del sistema hegeliano: la razón y la libertad, concebidos como genuinos conceptos dialécticos, no pueden ser llevados a término en el sistema de la sociedad civil predominante. De este modo, en la noción hegeliana del Estado, aparecen elementos que son incompatibles con el orden de la sociedad civil y que prefiguran la futura organización social de la humanidad. Esto se aplica particularmente al requisito básico que reclama Hegel para el Estado, a saber, que éste preserve y satisfaga el verdadero interés del individuo, lo cual sólo puede ser concebido en términos de una perfecta unidad entre lo individual y lo universal. Una vez más aparecen las determinaciones abstractas de la *Lógica* en su significado histórico. El ser verdadero, afirmaba la *Lógica,* es el universal, que es en sí mismo individual y contiene en sí mismo lo particular. Este ser verdadero, que la *Lógica* denominaba noción, regresa ahora bajo la forma del Estado que encarna a la razón y a la libertad. Es el «universal que ha revelado su racionalidad actual» [62], y que representa «la identidad de la voluntad general y de la particular» [63]. El Estado es «la encarnación de la libertad concreta, en la que la persona y sus intereses particulares tienen su desarrollo integral y reciben un reconocimiento adecuado a sus derechos» [64]. En ninguna circunstancia los intereses de los individuos deben ser relegados o suprimidos; «todo depende de la unión de la universalidad y la particularidad en el Estado» [65].

El verdadero contenido dialéctico de la razón y la libertad se manifiesta continuamente a través de la fórmula autoritaria hegeliana que trata de salvar el esquema social dado. La urgencia por preservar el sistema predominante lleva a Hegel a hipostasiar el Estado como un dominio en sí mismo, situado por encima y aun opuesto a los derechos de los individuos. El Estado «tiene una autoridad o fuerza absoluta» [66]. Le es totalmente indiferente «que el individuo exista o no» [67]. Por otra parte, Hegel insiste en que la familia, la sociedad civil y el Estado «no son algo ajeno al sujeto», sino «una parte integrante de

su propia esencia»[68]. Califica a la relación del individuo con estas instituciones como «un deber y una obligación», que restringe necesariamente su libertad. Pero Hegel sostiene que restringe sólo su «libertad abstracta» y, por lo tanto, implica más bien la liberación de su «libertad sustancial»[69].

La misma dinámica que rompe los lazos entre los conceptos hegelianos y la estructura de la sociedad de clase media y conduce el análisis dialéctico más allá de este sistema social, está presente en cada uno de los párrafos de la última sección de la *Filosofía del Derecho*. La familia, la sociedad civil y el Estado son justificados con un método que implica su negación. La exposición sobre la familia, que abre esta sección, está enteramente animada por esta paradoja. La familia es un fundamento «natural» para el orden de la razón que culmina en el Estado, pero al mismo tiempo, lo es sólo en la medida en que se disuelve. La familia tiene su «realidad externa» en la propiedad, pero la propiedad también destruye a la familia. Los hijos crecen y forman a su vez familias que tienen también propiedades[70]. La unidad «natural» de la familia se divide así en una multitud de grupos de propietarios en competencia, que buscan esencialmente su conveniencia egoísta particular. Estos grupos crean las condiciones para la aparición de la sociedad civil, la cual entra en escena cuando se ha perdido y negado toda ética[71].

Hegel basa su análisis de la sociedad civil en los dos principios básicos de la sociedad moderna: 1) El individuo busca sólo su interés privado, en cuya persecución se comporta como «una mezcla de necesidad física y capricho». 2) Los intereses individuales están tan interrelacionados que la afirmación y la satisfacción de uno depende de la afirmación y la satisfacción del otro[72]. Hasta aquí, esto no es más que la descripción, tradicional en el siglo XVIII, de la sociedad moderna como un «sistema de dependencia mutua» en el que cada individuo, en la persecución de su conveniencia propia, promueve también «naturalmente» el interés de la totalidad[73]. No obs-

tante, Hegel incide sobre los aspectos negativos más bien que sobre los positivos del sistema. La comunidad civil aparece sólo para desaparecer de inmediato, dando un «espectáculo de exceso, miseria y corrupción física y social» [74]. Sabemos que desde un comienzo Hegel había mantenido que una verdadera sociedad, que es el sujeto libre de su propio progreso y reproducción, sólo puede ser concebida como una sociedad que materialice la libertad consciente. La carencia concreta de dicha libertad dentro de la sociedad civil le niega a ésta el título de realización final de la razón. Como Marx, Hegel destaca el hecho de que la integración de los intereses privados en esta sociedad es producto del azar y no de una libre decisión racional. La totalidad se presenta, por lo tanto, no como libertad, sino «como necesidad» [75]. «En la Sociedad Civil *la* universalidad no es otra cosa que *la* necesidad» [76]. Confiere orden a un proceso de producción en el que el individuo encuentra su lugar, no según sus necesidades y habilidades, sino según su «capital». Aquí el término «capital» no se refiere sólo al propio poder económico del individuo, sino también a la parte de su poder físico que éste gasta en el proceso económico, es decir, su fuerza de trabajo [77]. Las necesidades específicas de los individuos se satisfacen por medio del trabajo abstracto [78] que es «una propiedad permanente y general» del hombre [79]. Debido a que la posibilidad de participar en la riqueza general depende del capital, este sistema produce cada vez más desigualdades [80]. No hay más que un paso muy corto entre este punto y los famosos párrafos que presentan la conexión intrínseca entre la acumulación de la riqueza, por una parte, y el creciente empobrecimiento de la clase trabajadora, por la otra:

> Se amasan grandes fortunas por medio de la generalización de las relaciones de los hombres según sus necesidades, y la generalización de la forma en la cual los medios de satisfacerlas se preparan y suministran. Por otra parte, aparece una repartición y limitación del trabajo del trabajador individual y, en consecuencia, la dependencia y desasosiego en la clase artesanal... Cuando un gran número de personas se hunden por debajo del

nivel de vida considerado como esencial para los miembros de una sociedad, y se pierde ese sentimiento de lo justo, de la rectitud y del honor que procura el hecho de ganarse la vida por sí mismo, surge una clase pobre y la riqueza se acumula desproporcionadamente en las manos de unos pocos [81].

Hegel contemplaba el surgimiento de un vasto ejército industrial y resume las contradicciones irreconciliables de la sociedad civil en la afirmación de que «esta sociedad, en medio de su excesiva riqueza, no es lo bastante rica... como para hacer frente a la excesiva pobreza y a la proliferación de los miserables» [82]. El sistema de estamentos que Hegel esboza como la organización adecuada para la sociedad civil, no es capaz por sí mismo de resolver la contradicción. La unidad externa entre individuos en competencia que se intenta lograr mediante los tres estamentos —el campesinado, los comerciantes (incluyendo los artesanos, los industriales y los mercaderes) y la burocracia— repite simplemente otros intentos anteriores de Hegel en este sentido; esta idea parece ahora menos convincente que nunca. Todas las organizaciones e instituciones de la sociedad civil existen para «la protección de la propiedad» [83], y la libertad de esta sociedad significa sólo «el derecho a la propiedad». Los estamentos tienen que ser regulados por fuerzas externas que sean más poderosas que los mecanismos económicos. Estas fuerzas preparan la transición hacia el ordenamiento político de la sociedad. Esta transición tiene lugar en las secciones sobre la administración de la Justicia, la Policía y la Corporación.

La administración de la Justicia convierte al derecho abstracto en ley e introduce un orden universal consciente en los procesos ciegos y contingentes de la sociedad civil. Hemos dicho que el concepto de ley es fundamental en la *Filosofía del Derecho,* y tanto es así que el título de la obra podría ser muy bien «Filosofía de la Ley». En toda la exposición se presupone que el derecho existe efectivamente como ley, supuesto que se desprende de los principios ontológicos de la filosofía de Hegel. El derecho, como hemos visto, es un atributo del sujeto

libre, de la persona. La persona, a su vez, es lo que es sólo en virtud del pensamiento, *qua* sujeto pensante. El pensamiento establece una verdadera comunidad entre individuos que de otra forma están aislados, les da una universalidad. El derecho se aplica a los individuos en la medida en que son universales; no puede ser poseído en virtud de ninguna cualidad particular accidental. Esto significa que aquel que posee derechos lo hace como «el individuo bajo la forma del universal, el *ego qua* persona universal» [84], y que la universalidad del derecho es esencialmente abstracta. El principio idealista de que el pensamiento es el verdadero ser implica, entendido de esta manera, que el derecho es universal en la forma de la ley universal, pues la ley se abstrae del individuo y lo trata como una «persona universal». «El valor del hombre reside en su ser hombre, no en el hecho de ser judío, católico, protestante, alemán o italiano» [85]. El imperio de la ley atañe a la «persona universal» y no al individuo concreto, y encarna la libertad precisamente en la medida en que es universal.

La teoría juirídica de Hegel se alinea decididamente con las tendencias progresistas de la sociedad moderna. Anticipando desarrollos posteriores de la Jurisprudencia, rechaza todas las doctrinas que hacen descansar el derecho en la decisión judicial y no en la universalidad de la ley, y critica los puntos de vista que hace de los jueces «los legisladores permanentes» o dejan a la discreción de éstos la decisión final entre lo justo y lo injusto [86]. En su tiempo, las fuerzas sociales que detentaban el poder no habían convenido todavía en que la universalidad abstracta de la ley, como otros fenómenos del liberalismo, interfiere con sus designios, y que lo que se requiere es un instrumento de gobierno más directo y eficaz. El concepto hegeliano del derecho está adaptado a una fase anterior de la sociedad civil, caracterizada por la libre competencia entre individuos, entre los que existe una igualdad material aproximada, de modo que «cada quien es un fin en sí mismo...» y «para cada persona particular los otros son medios para alcanzar su fin» [87]. Dentro de

este sistema, dice Hegel, aun el interés común, el universal «aparece como un medio».

Este es el esquema social que produjo la sociedad civil. El esquema no puede perpetuarse a sí mismo a menos que armonice los intereses antagónicos de los que está hecho, en una forma que sea más racional y calculable que las operaciones del mercado de bienes que lo gobiernan. La competencia sin trabas requiere un mínimo de protección distribuida uniformemente a los competidores y una garantía segura para los contratos y servicios. Empero, este mínimo de armonía e integración sólo puede obtenerse por medio de la abstracción de la existencia concreta de cada uno y de las variedades que presenta. «El derecho no trata de las determinaciones específicas del hombre. Su propósito no es el de estimularlo y protegerlo» en sus «necesidades fundamentales y en sus metas y motivaciones especiales (tales como su sed de conocimientos, o su deseo de mantener su vida, su salud, etcétera)» [88]. El hombre efectúa contratos, intercambia relaciones y otras obligaciones simplemente como sujeto abstracto del capital, o de la fuerza de trabajo o de alguna otra característica o posesión socialmente necesaria. De acuerdo con esto, la ley sólo puede ser universal y tratar a los individuos como iguales en tanto siga siendo abstracta. El derecho, por ende, es más bien una forma que un contenido. La justicia dispensada por la ley tiene su clave en la *forma general* de la transacción y la interacción, mientras que las variedades concretas de la vida individual entran en ella sólo como un conglomerado de circunstancias agravantes o atenuantes. La ley como universal tiene así un aspecto negativo. Envuelve necesariamente un elemento de azar, y su aplicación a un caso particular puede engendrar imperfección y causar injusticias y opresión. Estos elementos negativos, sin embargo, no pueden ser eliminados por medio de la extensión de los poderes discrecionales del juez. La universalidad abstracta de la ley ofrece una mejor garantía al derecho, a pesar de todos sus defectos, que el ser específico y concreto de un individuo. En la sociedad civil, todos los in-

dividuos tienen intereses privados que los oponen al todo, y ninguno de ellos puede aspirar a ser considerado como una fuente de derecho.

Al mismo tiempo, es verdad que la igualdad abstracta de los hombres ante la ley no elimina sus desigualdades materiales ni suprime de modo alguno las contingencias generales que rodean el *status* económico y social que ellos poseen. Pero en virtud del hecho de que desconoce los elementos contingentes, la ley es más justa que las relaciones sociales concretas, que producen desigualdades, azares y otras injusticias. Al menos la ley se basa en unos pocos factores esenciales comunes a todos los individuos. (Debemos tener en mente que la propiedad privada, para Hegel, es uno de estos «factores esenciales» y que para él la igualdad humana significa también un *derecho* a la propiedad igual para todos.) Al sustentar su principio de la igualdad fundamental, la ley es capaz de rectificar ciertas injusticias flagrantes sin perturbar el orden social que exige la continuidad de la injusticia como elemento constitutivo de su existencia.

Esta es, al menos, la construcción filosófica, válida sólo en la medida en que el imperio de la ley proporcione una mayor seguridad y protección a los débiles que el sistema que ha venido a reemplazarlo, el imperio del decreto autoritario. La doctrina de Hegel es producto de la era liberal y encarna sus principios tradicionales. Pues las leyes para ser obedecidas han de ser conocidas por todos, afirma Hegel, señalando el hecho de que la tiranía «colocaría a las leyes tan alto que ningún ciudadano podría leerlas». Por esta misma razón excluye la legislación retroactiva. El poder de decisión del juez debe ser también restringido en lo posible, dice Hegel, por medio de los elementos calculables de la propia ley. Los juicios públicos, por ejemplo, son esenciales como elemento restrictivo, y se justifican por el hecho de que la ley requiere la confianza de la ciudadanía y de que el derecho, en cuanto esencialmente universal, pertenece a todos [89].

La concepción de Hegel implica que el cuerpo de la

ley es lo que los hombres libres establecerían por sí mismos según su propia razón. Da por supuesto, alineándose con la tradición de la filosofía política democrática, que el individuo libre es el legislador original que se dio la ley a sí mismo, pero esto no impide a Hegel afirmar que la ley se materializa en la «protección a la propiedad a través de la administración de la justicia» [90].

Esta visión de la conexión material entre el imperio de la ley y el régimen de propiedad obliga a Hegel, en contraste con Locke y sus sucesores, a ir más allá de la doctrina liberal. A causa de esta conexión, la ley no puede ser el punto final de integración de la sociedad civil, ni puede representar la verdadera universalidad de ésta. El imperio de la ley encarna simplemente el «derecho abstracto» de la propiedad. «La única función de la administración judicial es la de actualizar y hacer necesario el aspecto abstracto de la libertad personal en la Sociedad Civil... La necesidad ciega del sistema de necesidades no ha accedido aún a la conciencia de lo universal, ni ha sido elaborada desde este punto de vista» [91]. La ley, por lo tanto, tiene que ser complementada y aun suplantada por una fuerza mucho más fuerte y estricta que gobierne a los individuos más directa y visiblemente. Surge la *Policía.*

La noción hegeliana de la policía adopta muchos elementos de la doctrina con la que el absolutismo solía justificar las regulaciones que practicaba sobre la vida económica y social. La policía no sólo intervenía en los procesos de producción y distribución, no sólo restringía la libertad de comercio y de beneficio y vigilaba los precios, la miseria, el vagabundeo, sino que también supervisaba la vida privada del individuo en lo que podía afectar el bienestar público. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre la policía que efectuaba todo esto durante el surgimiento del absolutismo moderno y la policía de la Restauración [92]. En gran medida, la *Filosofía del Derecho* de Hegel expresa la teoría oficial de esta última. La policía representa presuntamente el interés de la totalidad en contra de las fuerzas sociales que no son

demasiado débiles, sino demasiado fuertes como para garantizar un funcionamiento sin perturbaciones de los procesos sociales y económicos. La policía ya no tiene que organizar el proceso de la producción a causa de la falta de un poder privado y de un conocimiento adecuado para ponerla en marcha. La tarea de la policía es una tarea negativa destinada más bien a salvaguardar «la seguridad de la persona y de la propiedad» dentro de la esfera contingente que no queda cubierta por las estipulaciones universales de la ley [93].

Sin embargo, las afirmaciones de Hegel sobre la función de la policía muestran que va más allá de la doctrina que sostenía la Restauración, especialmente por el énfasis que pone en que los crecientes antagonismos de la sociedad civil hacen cada vez más del organismo social un ciego caos de intereses egoístas y requieren el establecimiento de una institución poderosa que controle la confusión. Resulta significativo que sea en esta exposición sobre la policía donde Hegel hace una de las observaciones más agudas y profundas sobre el curso destructivo que ha de tomar la sociedad civil, y concluye con la afirmación de que, «a causa de su propia dialéctica, la sociedad civil es conducida más allá de sus propios límites como sociedad definida y completa». Tiene que intentar crear nuevos mercados para absorber los productos de una superproducción creciente y seguir una política de expansión económica y colonización sistemática [94].

Las dificultades en relacionar a la policía con la política exterior del Estado, desaparecen si se toma en consideración el hecho de que la policía, para Hegel, es un producto de los crecientes antagonismos del orden civil y ha sido instaurada para enfrentarse a estas contradicciones. Por consiguiente, la separación entre la policía y el Estado (que lleva a cabo lo que la policía inicia) no es muy marcada. Hegel contempla una situación final en la que «el trabajo de todos estará sujeto a la regulación administrativa» [95]. Esto, afirma, «acortará y mitigará los peligrosos trastornos» a que es propensa la sociedad civil.

En otras palabras, una organización social totalitaria dejaría menos tiempo para «que los conflictos se ajustaran entre sí por la simple necesidad inconsciente» [96].

La policía, sin embargo, no es el único remedio. El desenfreno de la sociedad civil tiene aún que ser reprimido por otra institución, la *Corporación*, que Hegel concibe siguiendo los lineamientos del sistema de la antigua guilda, con algunos rasgos adicionales del moderno Estado corporativo. La corporación es una unidad tanto económica como política y tiene la siguiente doble función: 1) Unificar los intereses y actividades económicas en competencia dentro de los estamentos, y 2) Patrocinar los intereses organizados de la sociedad civil en contra del Estado. La corporación es supervisada por el Estado [97], pero tiende a salvaguardar los intereses materiales del comercio y la industria. El capital y el trabajo, el productor y el consumidor, el beneficio y el bienestar general se encuentran en la corporación, donde los intereses especiales de los sujetos económicos son purificados en la mera búsqueda de la propia conveniencia, con el fin de que tengan cabida en el orden universal del Estado.

Hegel no explica cómo se hace posible todo esto. Parece que la corporación escoge sus miembros según sus calificaciones efectivas y garantiza sus negociaciones y su capital, pero al parecer esto es todo. Sobre todo, la corporación es siempre una instancia ideológica, una entidad que exhorta al individuo a trabajar por un ideal que no existe, «la meta desinteresada de la totalidad» [98]. Además, la corporación ha de otorgarle al individuo su aprobación como miembro reconocido de la sociedad. Sin embargo, en realidad no es el individuo, sino el proceso económico, el que efectúa el reconocimiento. Por lo tanto, el individuo obtiene sólo un bien ideológico; su compensación reside en el «honor» de pertenecer a la corporación [99].

La corporación lleva de la sección sobre la sociedad civil a la sección sobre el Estado. El Estado es esencialmente diferente y distinto de la sociedad. El rasgo decisivo de la sociedad civil es «la seguridad y protección de

la propiedad y la libertad personal» y «el interés del individuo» es su propósito supremo. El Estado tiene una función totalmente diferente, y se relaciona con el individuo de otra manera. «La unión en cuanto tal es en sí misma el verdadero contenido y la verdadera meta» del Estado. El factor integrador es lo universal, no lo particular. El individuo puede «vivir una vida universal» en el Estado; sus satisfacciones, actividades y modos de vida particulares están regulados aquí por el interés común. El Estado es un sujeto en el sentido estricto de la palabra, es decir, el portavoz y la meta efectivos de todas las acciones individuales que se hallan ahora regidas «por principios y leyes universales» [100].

Las leyes y los principios del Estado guían las actividades de los sujetos pensantes y libres, de modo que su elemento no es la naturaleza, sino el espíritu, el conocimiento y la voluntad racionales de individuos asociados. Esta es la explicación de por qué Hegel llama al Estado «Espíritu Objetivo». El Estado crea un orden que a diferencia de la sociedad civil no depende para su perpetuación de la ciega interrelación de las necesidades y realizaciones particulares. El «sistema de necesidades» se convierte en un programa consciente de vida controlado por las decisiones autónomas de los hombres en pro del interés común. Por lo tanto, el Estado puede ser considerado como la «realización de la libertad» [101].

Hemos mencionado ya que para Hegel la tarea fundamental del Estado es hacer que coincidan el interés general y el específico, con el fin de preservar el derecho y la libertad del individuo. No obstante, semejante exigencia supone la identificación del Estado y de la sociedad, no su separación. Pues los intereses y necesidades de los individuos existen en la sociedad, y sea cual fuese la modificación originada por las exigencias del bienestar común, surgen y permanecen siempre ligados a los procesos sociales que gobiernan la vida individual. Los reclamos en pro de la realización de la libertad y la felicidad recaen eventualmente sobre la sociedad y no sobre el Estado. Según Hegel, el Estado no tiene otra meta que

la «asociación en cuanto tal». En otras palabras, no tiene meta ninguna si el orden económico y social constituye una «verdadera asociación». El proceso de crear una armonía entre lo individual y lo universal engendraría más bien un «marchitarse» que un fortalecimiento del Estado.

Hegel, sin embargo, separó el orden racional del Estado de las interrelaciones contingentes de la sociedad porque consideraba a la sociedad como sociedad civil, la cual no es una «verdadera asociación». El carácter crítico de su dialéctica lo obligaba a considerar la sociedad de esta manera. El método dialéctico entiende lo existente en términos de la negatividad que contiene y concibe las realidades desde el punto de vista de sus cambios. El cambio es una categoría histórica [102]. El espíritu objetivo de que trata la *Filosofía del Derecho* se revela en el tiempo [103], y el análisis dialéctico de su contenido tiene que ser guiado por las formas que este contenido ha tomado en la historia. La verdad aparece así como una realización histórica, de modo que la situación que ha alcanzado el hombre con la sociedad civil lleva a su término todos los esfuerzos históricos anteriores. En el futuro puede aparecer alguna otra forma de asociación, pero la filosofía, como ciencia de lo actual, no especula sobre ello. La realidad social, con su competencia general, su egoísmo y su explotación, con su riqueza excesiva y su pobreza excesiva, es el fundamento sobre el cual ha de construir la razón. La filosofía no puede pasar más allá de la historia, pues es hija de su tiempo, «es el tiempo aprehendido en el pensamiento» [104]

Su tiempo es el de una sociedad civil en la que han sido echadas las bases materiales de la realización de la razón y la libertad, pero de una razón distorsionada por la ciega necesidad del proceso económico y una libertad pervertida por la competencia de los intereses privados en conflicto. Empero, esta misma sociedad tiene mucho que contribuir a una asociación verdaderamente racional y libre: defiende el derecho inalienable del individuo, aumenta las necesidades humanas y los medios para satisfacerlas, organiza la división del trabajo y promueve el

imperio de la ley. Estos elementos tienen que ser liberados de los intereses privados y sometidos a un poder que esté por encima del sistema competitivo de la sociedad civil, en una posición especialmente elevada. Este poder es el Estado. Hegel ve al Estado como «un poder independiente y autónomo» en el que «los individuos son meros momentos», lo ve como «la marcha de Dios en el mundo»[105]. Hegel creía que ésta era la esencia misma del Estado, pero, en realidad, sólo estaba describiendo el tipo histórico de Estado que correspondía a la sociedad civil.

Hemos alcanzado esta interpretación del Estado hegeliano situando su concepto en el cuadro sociohistórico que él mismo daba como supuesto en su descripción de la sociedad civil. La idea hegeliana del Estado surge de una filosofía en la que la concepción liberal estaba todavía vigente. Hemos visto que el análisis de Hegel lo lleva a negar toda armonía «natural» entre el interés particular y el general, entre la sociedad civil y el Estado. La idea liberal del Estado quedaba así demolida. Con el fin de que el marco del orden social dado no se quebrante, el interés común tiene que ser incorporado en una instancia autónoma, y es necesario situar la autoridad del Estado por encima del campo de batalla de los grupos sociales en competencia. Sin embargo, el Estado «deificado» de Hegel no representa en absoluto un paralelo con el Estado fascista. Este último representa precisamente el nivel de desarrollo social que el Estado de Hegel debía supuestamente evitar, a saber, el gobierno totalitario directo de intereses especiales sobre la totalidad. En el fascismo, la sociedad civil rige al Estado; el Estado hegeliano rige a la sociedad civil. ¿Y en nombre de quién rige? Según Hegel, en nombre del individuo libre y en pro de su interés privado. «La esencia del Estado moderno es la unión de lo universal con la libertad plena de lo particular, y con el bienestar de los individuos»[106]. La diferencia más importante entre el mundo antiguo y el moderno reside en el hecho de que en este último los grandes problemas de la vida humana son decididos, no por una

autoridad superior, sino por el libre «Yo quiero» del hombre. «Este yo quiero... tiene que tener su nicho particular en el gran edificio del Estado» [107]. El principio básico de este Estado es el desarrollo pleno del individuo [108]. Su Constitución y todas sus instituciones políticas han de expresar «el conocimiento y la voluntad de sus individuos».

En este punto, sin embargo, la contradicción histórica inherente a la filosofía política de Hegel determina su destino. El individuo que conoce y quiere su verdadero interés en el interés común, simplemente, no existe. Los individuos existen sólo como propietarios privados, sujetos a los fieros procesos de la sociedad civil, desvinculados del interés común por el egoísmo y todo lo que éste implica. En lo que se refiere a la sociedad civil, nadie escapa a sus redes.

No obstante, fuera de la sociedad está la naturaleza. Si se pudiese encontrar a alguien que poseyese su individualidad en virtud de su existencia *natural* y no en virtud de su existencia social, que sea lo que es por naturaleza y no por los mecanismos sociales, este alguien podría constituir un punto de partida estable para el gobierno del Estado. Hegel encuentra este hombre en el monarca, que accede a su posición «por nacimiento natural» [109]. La libertad suprema puede residir en él, por estar situado fuera de un mundo de libertad falsa y negativa y por estar «por encima de todo lo que sea particular y condicionado» [110]. El *ego* de todos los demás está corrompido por el orden social que lo configura todo; sólo el monarca está fuera de esta influencia y es, por ende, capaz de originar y decidir todos sus actos refiriéndose a su puro *ego*. Puede anular toda particularidad con la «simple certeza de su sí mismo» [111].

Sabemos lo que significa en el sistema hegeliano «la autocerteza del *ego* puro»; es la propiedad esencial «de la sustancia como sujeto» y caracteriza, por consiguiente, al verdadero ser [112]. El empleo histórico de este principio para sustentar la persona natural del monarca pone de relieve una vez más la frustración del idealismo. La liber-

tad se hace idéntica a la inexorable necesidad de la naturaleza, y la razón culmina en un azar de nacimiento. La filosofía de la libertad pasa de nuevo a ser una filosofía de la necesidad.

La economía política clásica describía a la sociedad moderna como un «sistema natural», cuyas leyes parecían tener la misma necesidad de las leyes físicas. Este punto de vista perdió muy pronto su magia. Marx mostró cómo las fuerzas anárquicas del capitalismo adquieren la cualidad de fuerzas naturales en la medida en que no estén sometidas a la razón humana, que el elemento natural de la sociedad no es un elemento positivo, sino negativo. Hegel parece haber intuido esto. A veces parece como si sonriese ante su propia idealización del monarca, y declara que las decisiones del monarca son meras formalidades. El monarca es «el hombre que dice sí, y de este modo pone los puntos sobre las íes» [113]. Señala que los monarcas no se destacan por su poder físico o intelectual y que, a pesar de esto, millones de personas admiten ser gobernados por ellos [114]. No obstante, la debilidad intelectual del monarca es preferible a la sabiduría de la sociedad civil, piensa Hegel.

El error de Hegel es mucho más profundo que su glorificación de la monarquía prusiana. Es culpable, no tanto por servilismo, sino por la traición a sus ideas filosóficas más altas. Su doctrina política somete la sociedad a la naturaleza, la libertad a la necesidad, la razón al capricho. Y al hacer esto refleja el destino del orden social que, en la persecución de su libertad, cae en un estado natural muy por debajo de la razón. El análisis dialéctico de la sociedad civil había llegado a la conclusión de que la sociedad no era capaz de establecer por sí misma la razón y la libertad. Por lo tanto, Hegel preconiza el establecimiento de un Estado fuerte con el fin de alcanzar esta meta y tratar de reconciliar este Estado con la idea de libertad, aderezando la monarquía con un fuerte sabor constitucional.

El Estado existe sólo por intermedio de la Ley. «Las leyes expresan el contenido de la libertad objetiva... Son

un fin absoluto, supremo y una obra universal» [115]. Por lo tanto, el Estado está ligado por leyes, que son lo contrario de los decretos autoritarios. El cuerpo de las leyes es «una obra universal» que incorpora la razón y la voluntad de hombres asociados. La Constitución expresa el interés de todos (naturalmente, sus intereses verdaderos, purificados), y los poderes ejecutivo, legislativo y judicial no son más que los órganos de la ley constitucional. Hegel repudia la división tradicional de estos tres poderes por ir en detrimento de la unidad del Estado; las tres funciones estatales han de trabajar en permanente colaboración efectiva. El énfasis en la unidad del Estado es tan marcado que a menudo conduce a Hegel a efectuar formulaciones que se acercan a la teoría organicista. Declara, por ejemplo, que la Constitución, aunque «engendrada en el tiempo», no ha de ser considerada como una «hechura» del hombre, sino más bien como «perpetua y divina» [116]. Estas ultranzas son causadas por los mismos motivos que llevaron a los filósofos más audaces a situar al Estado por encima de cualquier crítica. Reconocían que el vínculo que más efectivamente une a los grupos en conflicto de la clase dirigente es el temor a una subversión del orden existente.

No nos detendremos a examinar el esbozo de Constitución de Hegel, pues en esencia casi nada añade a sus primeros escritos sobre este tema, aunque vale la pena reseñar brevemente algunos rasgos importantes de su sistema. La trinidad tradicional de los poderes políticos es alterada y se convierte en una trinidad constituida por el poder monárquico, el administrativo y el legislativo. Estos tres poderes se yuxtaponen, de modo que el poder ejecutivo pertenece a los dos primeros e incluye al judicial, mientras que el poder legislativo es ejercido por el gobierno junto con los estamentos. Todo el sistema político converge de nuevo hacia la idea de soberanía, que, aunque enraizada ahora en la persona «natural» del monarca, ocupa aún toda la estructura. Junto con la soberanía del Estado sobre los antagonismos de la sociedad civil, Hegel insiste ahora en su soberanía sobre el pueblo

(Volk). El pueblo «es la parte del Estado que no sabe lo que quiere», y cuyo «movimiento y acción serían elementales, carentes de razón, violentos y terribles»[117] si no estuviesen regulados. De nuevo aquí, Hegel parece estar pensando en el *Volksbewegung* de su tiempo; la monarquía prusiana podía muy bien parecer un dechado de razón si se le compara con el movimiento teutónico de «abajo». Sin embargo, la apología hegeliana de la mano dura con las masas forma parte de una tendencia más general, que amenaza destruir toda la estructura constitucional de su Estado.

El Estado proporciona una unidad al interés general y al particular. La concepción hegeliana de esta unidad difiere de la liberal en la medida en que su Estado es impuesto a los mecanismos sociales y económicos de la sociedad civil y encarna en poderes e instituciones políticas independientes. «La voluntad objetiva es en sí misma racional en su concepción, sea o no conocida por los individuos o deseada como objeto de su capricho»[118].

La exaltación hegeliana de los poderes políticos estatales tiene, sin embargo, algunos rasgos marcadamente críticos. Al exponer la relación entre la religión y el Estado, Hegel señala que «es sobre todo en épocas de opresión, disturbios o desastres públicos cuando la religión es exaltada y se recurre a ella; es enseñada con el fin de proporcionar consuelo frente a la injusticia y la esperanza de una compensación en el caso de sufrir alguna pérdida»[119]. Destaca la peligrosa función de la religión con su tendencia a distraer al hombre de su búsqueda de la libertad actual y a dispensarle compensaciones ficticias por injusticias reales. «Podría muy bien considerarse como humor negro remitir al consuelo de la religión a los que sufren la opresión de algún despotismo; y tampoco debe olvidarse que la religión puede llegar a asumir la forma de la superstición más irritante, involucrando las más abyectas servidumbres y la degradación del hombre por debajo del nivel de la bestia». En este caso, es necesario que intervenga alguna fuerza para rescatar al individuo de la religión. El Estado llega a pa-

trocinar «los derechos de la razón y de la autoconciencia». «No es la fuerza, sino la debilidad, lo que en nuestra época ha hecho de la religión una suerte de piedad polémica»; la lucha por la realización histórica del hombre no es una lucha religiosa, sino política y social, y su traslado al santuario interior del alma, de la creencia y de la moralidad, implica una regresión a una etapa superada desde hace tiempo.

Empero, estas cualidades críticas se ven empequeñecidas por las tendencias opresivas inherentes a todo autoritarismo, que manifiestan toda su fuerza en la doctrina hegeliana de la soberanía externa. Hemos mostrado ya cómo Hegel eleva el interés nacional del Estado particular a la más alta e indubitable autoridad en las relaciones internacionales. El Estado establece y defiende los intereses de sus miembros, unificándolos dentro de una comunidad, realizando así su libertad y sus derechos y transformando la fuerza destructiva de la competencia en un todo unificado. La autoridad *interna* indiscutida del Estado es el requisito previo de una competencia exitosa, y esta última culmina necesariamente en la soberanía *externa.* La lucha a vida o muerte entre los individuos por el reconocimiento mutuo dentro de la sociedad civil tiene su contrapartida en la guerra entre los Estados soberanos. La guerra es el resultado inexorable de cualquier demostración de soberanía. No es ni un mal absoluto ni un accidente, sino un «elemento ético», pues la guerra completa la integración de intereses que la sociedad civil es incapaz de establecer por sí misma. «Hay guerras exitosas que han prevenido disturbios civiles y fortalecido el poder interno del Estado» [120].

Hegel era, pues, tan cínico como Hobbes con respecto al Estado burgués, y llegaba a un repudio total del Derecho Internacional. El Estado, el sujeto supremo que perpetúa la sociedad competitiva, no puede estar sujeto a una norma más alta, pues una norma así implicaría una restricción externa de la soberanía y destruiría el elemento vital de la sociedad civil [121]. No hay ningún contrato válido entre Estados. La soberanía no puede ser

circunscrita por tratados cuya naturaleza implique una dependencia mutua de las partes interesadas. Los Estados soberanos quedan fuera del mundo de la interdependencia civil; existen en un «estado natural».

Observemos de nuevo cómo la ciega naturaleza se presenta y relega la racionalidad autoconsciente del espíritu objetivo:

> Los Estados se encuentran en una relación natural y no jurídica. Existe, por ende, una lucha continua entre ellos. Concluyen tratados y a través de éstos establecen entre sí una relación jurídica. Sin embargo, por otra parte, son autónomos e independientes. Por lo tanto, el derecho entre ellos no puede ser real. Pueden violar arbitrariamente un tratado, y tienen que mantener una constante actitud de desconfianza unos con otros. Como se hallan en un estado natural, actúan de acuerdo con la violencia. Sustentan y procuran sus derechos a través de su propio poder y tienen necesariamente que lanzarse a la guerra [122].

El idealismo hegeliano llega a la misma conclusión a que había llegado el materialismo de Hobbes. Los derechos de los Estados soberanos «tienen su realidad, no en una voluntad general que se constituye como poder superior, sino en sus voluntades particulares» [123]. Por consiguiente, las disputas entre ellos sólo pueden ser resueltas por medio de la guerra. Las relaciones internacionales son el escenario «del juego salvaje entre pasiones, intereses, metas, talentos, virtudes, fuerzas, errores, y vicios particulares y contingencias externas», el fin moral mismo, «la autonomía del Estado, está expuesta al azar» [124].

Pero ¿es realmente definitivo este drama de violencia y azar? ¿Termina la razón en el Estado y en ese despliegue desenfrenado de fuerzas naturales en que el Estado se ve obligado a enzarzarse? Hegel ha repudiado estas conclusiones a través de toda la *Filosofía del Derecho*. El Derecho del Estado, pese a no estar vinculado por el Derecho Internacional, no es aún el derecho supremo, sino que tiene que responder ante «el derecho del Espíritu del Mundo, que es el absoluto incondicional» [125]. El Estado tiene su contenido verdadero en la

historia universal *(Weltgeschichte)*, ámbito del espíritu del mundo, que detenta «la verdad suprema absoluta» [126]. Además, Hegel reitera que toda relación entre Estados autónomos «tiene que ser externa». Se requiere, por lo tanto, «un tercero que se sitúe por encima de ellos y los una». «Este tercero es el espíritu que se materializa a sí mismo en la historia del mundo, y se constituye a sí mismo como juez absoluto de los Estados» [127]. El Estado y aun las leyes y las obligaciones son meramente «una realidad determinada»; pasan a una esfera superior y en ella se fundan [128].

¿Qué es, entonces, esta esfera final del Estado y la sociedad? ¿Cómo están relacionados con el espíritu del mundo el Estado y la sociedad? Sólo encontraremos las respuestas a estas preguntas en una interpretación de la *Filosofía de la Historia*

7. La filosofía de la historia

Para la lógica dialéctica, el ser es un proceso que evoluciona a través de contradicciones que determinan el contenido y el desarrollo de toda la realidad. La *Lógica* había elaborado la estructura intemporal de este proceso, pero la conexión intrínseca entre la *Lógica* y las otras partes del sistema y, sobre todo, las implicaciones del método dialéctico destruyen la idea misma de intemporalidad. La *Lógica* había mostrado que el verdadero ser es la idea, pero la idea se revela a sí misma en el «espacio» (como naturaleza) y «en el tiempo» (como espíritu) [1]. El espíritu, por esencia, es afectado por el tiempo, pues existe sólo en los procesos temporales de la historia. Las formas del espíritu se manifiestan a sí mismas en el tiempo, y la historia del mundo es una exposición del espíritu en el tiempo [2]. La dialéctica llega así a considerar la realidad en el tiempo, y la «negatividad», que en la *Lógica* determinaba el proceso del pensamiento, aparece en la *Filosofía de la Historia* como el poder destructor del tiempo.

La *Lógica* había mostrado la estructura de la razón;

la *Filosofía de la Historia* expone en el contenido histórico de la razón. O sea, que aquí el contenido de la razón es el mismo contenido de la historia, aunque al decir contenido no nos referimos a la miscelánea de los hechos históricos, sino a lo que hace de la historia una totalidad racional, las leyes y tendencias a las que apuntan los hechos y de las que reciben su significación.

«La Razón es la soberana del mundo» [3]: esto, según Hegel, es una hipótesis, la única de la filosofía de la historia. Esta hipótesis, que distingue al método filosófico de abordar la historia de cualquier otro método, no implica que la historia tenga un fin definido. El carácter teleológico de la historia (si es que tiene tal carácter) sólo puede ser la conclusión de un estudio empírico de la historia y no una presunción *a priori.* Hegel afirma enfáticamente que «en la historia el pensamiento tiene que estar subordinado a lo dado, a las realidades de hecho; esto constituye su base y su guía» [4]. En consecuencia, «tenemos que tomar a la historia tal como es. Tenemos que proceder históricamente, empíricamente». Extraño proceder para una filosofía idealista de la historia.

Las leyes de la historia tienen que ser demostradas en y a partir de los hechos; hasta aquí el método hegeliano es un método empírico. Pero estas leyes sólo pueden ser conocidas si la investigación encuentra primero la orientación de la teoría adecuada. Los hechos en sí mismos no revelan nada; sólo responden a preguntas teóricas adecuadas. La verdadera objetividad científica requiere la aplicación de categorías sólidas que organicen los datos en su significado efectivo, y no una recepción pasiva de los hechos dados. «Aun el historiógrafo corriente e 'imparcial', que cree y profesa mantener una actitud simplemente receptiva, sometiéndose sólo a los datos de que dispone, no es en modo alguno pasivo en lo que se refiere a sus actividades de pensamiento. Trae consigo sus categorías y considera los fenómenos... exclusivamente a través de ellas» [5].

Pero ¿cómo reconocer las categorías sólidas y la teoría adecuada? De esto es la filosofía la que decide. Ella ela-

bora las categorías generales que dirigen la investigación en los distintos campos especializados. Su validez en estos campos, sin embargo, tiene que ser verificada por los hechos, y esta verificación se obtiene cuando los hechos dados son comprendidos por la teoría de modo tal que aparezcan regulados por leyes definidas y como momentos de tendencias definidas, que expliquen su secuencia y su interdependencia.

El dictamen de que la filosofía ha de proveer las categorías generales para entender la historia no es arbitrario ni se originó con Hegel. Todas las grandes teorías del siglo XVIII adoptaron el punto de vista filosófico de que la historia es progreso. Este concepto de progreso, que había muy pronto de degenerar en una somera complacencia, dirigía originariamente una aguda crítica condenatoria a un orden social obsoleto. La clase media en ascenso usaba el concepto de progreso como un medio para interpretar la historia pasada de la humanidad como una prehistoria de su propio dominio, el cual estaba destinado a llevar al mundo a la madurez. Cuando la nueva clase media, afirmaba, llegue a configurar el mundo de acuerdo con sus intereses, un brote nunca visto de fuerzas materiales e intelectuales hará del hombre el dueño de la naturaleza y dará inicio a la verdadera historia de la humanidad. Sin embargo, mientras todo esto no estuviese materializado, la historia está todavía en una etapa de lucha por la verdad. La idea de progreso, elemento integral en la filosofía de la Ilustración francesa, interpretaba los hechos históricos como señales en el camino del hombre hacia la razón. La verdad se encuentra, todavía, fuera del ámbito de los hechos, en un estado por venir. El progreso implicaba que el estado de cosas existentes iba a ser negado y no continuado.

Este esquema prevalece aún en la *Filosofía de la Historia* de Hegel. La filosofía es tanto el material como el *a priori* lógico de la historia, hasta que la historia no haya adquirido el nivel adecuado a las potencialidades humanas. Sabemos, sin embargo, que Hegel pensaba que la historia había alcanzado su meta y que la idea y la

realidad habían encontrado un terreno común. La obra de Hegel marca, pues, el apogeo y el fin de la historiografía filosófica crítica. Todavía se preocupa por los intereses de la libertad al tratar con los hechos históricos, y aún considera a la lucha por la libertad como el único contenido de la historia. Pero este interés ha perdido su vigor y la lucha ha llegado a su fin.

El concepto de la libertad, como lo demostró la *Filosofía del Derecho,* se adecúa al esquema de la propiedad libre. Como resultado de esto, la historia del mundo que Hegel contempla, exalta y enaltece la historia de la clase media, que se basaba en este esquema. Hay una cruda verdad en el anuncio de Hegel, extrañamente seguro, de que la historia ha llegado a su fin. Pero anuncia el entierro de una clase, no el de la historia. Al final del libro, Hegel escribe, después de una descripción de la Restauración: «Este es el punto que ha alcanzado la conciencia» [6]. Esto parece difícilmente un final. La conciencia es la conciencia histórica, y cuando leemos en la *Filosofía del Derecho* que «una forma de vida ha envejecido», se trata de una forma de vida, no de todas. La conciencia y las metas de su clase eran evidentes para Hegel. Se daba cuenta de que no contenían ningún principio nuevo capaz de rejuvenecer el mundo. Si esta conciencia había de ser la forma final del espíritu, la historia había entrado entonces en un dominio más allá del cual no había ningún progreso.

La filosofía le da a la historiografía sus categorías generales, y éstas son idénticas a los conceptos básicos de la dialéctica. Hegel las resumió en sus conferencias introductorias [7]. Más tarde nos ocuparemos de ellas. Primero hemos de examinar los conceptos que Hegel llama categorías históricas específicas.

La hipótesis en que se basa la *Filosofía de la Historia* había sido verificada ya en la *Lógica:* el verdadero ser es la razón, manifiesta en la naturaleza y que se realiza en el hombre. Esta realización ocurre en la historia, y como la razón realizada en la historia es el espíritu, la tesis de

Hegel implica que el sujeto actual o fuerza motor de la historia es el espíritu.

Naturalmente, el hombre es también parte de la naturaleza, y sus impulsos y tendencias naturales desempeñan un papel material en la historia. La *Filosofía de la Historia* de Hegel hace mucho más justicia al papel desempeñado por estas tendencias e impulsos que muchas historiografías empíricas. La naturaleza, bajo la forma del conglomerado de condiciones naturales de la vida humana, es siempre la base primordial de la historia a través de toda la obra de Hegel.

Como ser natural, el hombre se encuentra confinado dentro de condiciones particulares —ha nacido en un lugar y tiempo determinado, es miembro de una u otra nación, está ligado al destino de la totalidad particular a la que pertenece—. Sin embargo, a pesar de todo esto, el hombre es esencialmente un sujeto pensante, y el pensamiento, como sabemos, constituye la universalidad. El pensamiento: 1) Eleva a los hombres por encima de sus determinaciones particulares, y 2) Hace también de la multitud de cosas externas el medio para el desarrollo del sujeto.

Esta doble universalidad, subjetiva y objetiva, caracteriza al mundo histórico en que el hombre desenvuelve su vida. La historia, como historia del sujeto pensante, es necesariamente historia universal *(Weltgeschichte)* justamente porque «pertenece al reino del Espíritu». Aprehendemos el contenido de la historia a través de conceptos generales tales como nación o Estado; sociedad civil, agraria o feudal; despotismo, democracia o monarquía; proletariado, clase media, nobleza, etc. César, Napoleón, Cromwell, son para nosotros ciudadanos romanos, franceses, ingleses; los entendemos como miembros de su nación, que responden a la sociedad y el Estado de su tiempo. Lo universal se afirma en ellos. Nuestros conceptos generales captan este universal como el sujeto actual de la historia, de modo que, por ejemplo, la historia de la humanidad no la constituyen la vida y batallas de Alejandro el Grande, César, los emperadores alemanes,

los reyes franceses, Cromwell y Napoleón, sino la vida y batallas de ese universal que se revela bajo diferentes apariencias a través de las distintas totalidades culturales.

La esencia de este universal es el espíritu, y «la esencia del Espíritu es la libertad...» La filosofía enseña que todas las cualidades del «espíritu existen sólo a través de la libertad; que todas no son más que medios para alcanzar la libertad; que todas buscan y persiguen la libertad y sólo la libertad»[8]. Hemos examinado estas cualidades y hemos visto que la libertad culmina en la autocerteza de la apropiación completa; que el espíritu es libre si posee y conoce al mundo como propiedad suya. Resulta, por lo tanto, muy comprensible que la *Filosofía de la Historia* termine con la consolidación de la sociedad de clase media y que los períodos de la historia aparezcan como etapas necesarias de la realización de su forma de libertad.

El verdadero sujeto de la historia es lo universal, no lo individual; el verdadero contenido es la realización de la autoconciencia de la libertad y no las necesidades, intereses y acciones de los individuos. «La historia del mundo no es otra que la del progreso de la conciencia de la libertad»[9]. No obstante, «la primera mirada a la historia nos convence de que las acciones de los hombres provienen de sus necesidades, sus pasiones, sus caracteres y sus talentos y nos induce a pensar que dichas necesidades, pasiones e intereses son el único resorte de la acción, las causas eficientes en este despliegue de actividades»[10]. Explicar la historia significa, pues, «describir las pasiones de la humanidad, su genio y sus poderes activos»[11]. ¿Cómo resuelve Hegel esta aparente contradicción? No es posible poner en tela de juicio el que las necesidades e intereses de los individuos sean los resortes de la acción histórica, y el que en la historia lo que tiene que acaecer es la realización del individuo. Sin embargo, algo más se afirma: la razón histórica. Al seguir su propio interés, los individuos promueven el progreso del espíritu, es decir, llevan a cabo una tarea universal que hace avanzar la libertad. Hegel cita el ejemplo de

la lucha de César por el poder. César actúa movido por la ambición cuando liquida la forma tradicional del Estado romano; pero, al satisfacer sus impulsos personales, realiza «un destino necesario de la historia de Roma y del mundo»; mediante sus acciones, César alcanzó una forma más alta y racional de organización política [12].

Hay, pues, un principio universal latente en las metas particulares de los individuos; universal porque constituye «una fase necesaria en el desarrollo de la verdad» [13]. Es como si el espíritu utilizase a los individuos como un instrumento inconsciente. Tomemos un ejemplo de la teoría marxista capaz de clarificar la conexión entre la *Filosofía de la Historia* de Hegel y la evolución subsiguiente de la dialéctica. Marx sostenía que en un capitalismo industrial desarrollado, los capitalistas individuales se ven forzados a adaptar sus empresas al rápido progreso de la técnica, con el fin de asegurar sus beneficios y derrotar a sus competidores. Por consiguiente, reducen la fuerza de trabajo que emplean y así reducen la tasa de beneficios de que dispone su clase, puesto que la plusvalía es producida sólo por la fuerza de trabajo. De este modo aceleran las tendencias desintegradoras del sistema social que quieren mantener.

Sin embargo, el proceso de la razón, que se elabora a través de los individuos, no se presenta por necesidad natural, ni tiene un curso continuo y lineal. «Existen muchos períodos considerables en la historia en los que este desarrollo parece haberse interrumpido; en los que, se podría decir, todas las enormes ganancias de culturas anteriores parecen haberse perdido por completo; después de lo cual, desgraciadamente, ha sido necesario un nuevo comienzo» [14]. Hay períodos de «retroceso» que alternan con períodos de progreso sostenido. El retroceso, cuando ocurre, no es «una contingencia externa» sino, como veremos, una parte de la dialéctica del cambio histórico; un avance hacia un plano más alto de la historia requiere primero que las fuerzas negativas inherentes a toda realidad tomen la supremacía. No obstante, la fase más alta será finalmente alcanzada; todos los

obstáculos que se oponen a la libertad son superables, si se suponen los esfuerzos de una humanidad consciente de sí misma.

Este es el principio universal de la historia. No es una «ley», en el sentido científico del término, como, por ejemplo, las leyes que gobiernan la materia. La materia, en su estructura y movimiento, tiene leyes mutables que la mueven y mantienen, pero la materia no es de ninguna manera el sujeto de sus procesos, ni tiene ningún poder sobre ellos. Por otra parte, un ser que es el sujeto activo y consciente de su existencia es regido por leyes muy diferentes. La práctica autoconsciente se convierte en una parte del contenido mismo de las leyes, de modo que estas últimas operan como leyes sólo en la medida en que son admitidas en la voluntad del sujeto e influyan sus actos. En la formulación hegeliana, la ley universal de la historia no es el simple progreso hacia la libertad, sino el progreso «en la autoconciencia de la libertad». Para que una serie de tendencias históricas se convierta en ley es necesario que el hombre las comprenda y actúe sobre ellas. En otras palabras, las leyes históricas se originan y se vuelven actuales sólo en la práctica consciente del hombre, de modo que, si por ejemplo, hay una ley que establece el progreso hacia formas cada vez más altas de libertad, ésta deja de operar si el hombre no la reconoce y ejecuta. La filosofía de la historia de Hegel podría reducirse a una teoría determinista, pero al menos el factor determinante es la libertad. El progreso depende de la habilidad del hombre para captar el interés universal de la razón y de su voluntad y sus esfuerzos para convertirlo en realidad.

Pero si los intereses y necesidades *particulares* de los hombres son el único resorte de su acción, ¿cómo puede la autoconciencia de la libertad motivar la práctica humana? Para responder esta pregunta es necesario preguntar de nuevo: ¿Cuál es el sujeto actual de la historia? ¿De quién es la práctica histórica? Pareciera que los individuos son meros agentes de la historia. Su conciencia está condicionada por sus intereses personales; hacen ne-

gocios, no hacen historia. Hay, sin embargo, algunos individuos que se elevan por encima de este nivel; sus acciones no repiten viejos esquemas, sino que crean nuevas formas de vida. Tales hombres son hombres históricos, *kat'exochen, welthistorische Individuen,* como Alejandro, César y Napoleón [15]. Sus actos surgen también de intereses personales, pero en su caso estos intereses se hacen idénticos al interés universal y este último trasciende en mucho los intereses de cualquier grupo particular: ellos forjan y administran el progreso de la historia. Sus intereses chocan necesariamente con los intereses particulares del sistema de vida predominante. Los individuos históricos pertenecen a una época en que surgen «graves colisiones entre la obligaciones, leyes y derechos existentes y reconocidos, y las potencialidades adversas a este sistema fijo; estas potencialidades asedian y hasta destruyen sus fundamentos y su existencia» [16]. Estas potencialidades se le presentan al individuo histórico como opciones para su poder específico, pero envuelven un «principio universal» en la medida en que son la opción por una forma de vida más alta que ha madurado dentro del sistema existente. Los individuos históricos anticipan así «los pasos subsiguientes necesarios... que el progreso de su mundo habría de dar» [17]. Lo que ellos desean y por lo que luchan es «la propia verdad de su tiempo, de su mundo». Actúan conscientes de «los requerimientos de su tiempo» y de «lo que estaba maduro para el desarrollo».

Sin embargo, incluso estos hombres de la historia no son todavía los sujetos efectivos de la historia. Son los ejecutores de su voluntad, los «agentes del Espíritu del Mundo», y nada más. Son víctimas de una necesidad más alta, que se exterioriza en sus vidas; son todavía meros instrumentos del progreso histórico.

Hegel llama al sujeto final de la historia espíritu del mundo *(Weltgeist)*. Su realidad radica en las acciones, tendencias, esfuerzos e instituciones que encarnan el interés de la razón y la libertad. No existe separado de estas realidades, y actúa a través de estas instancias y

agentes. La ley de la historia, que representa el espíritu del mundo, opera, pues, a espaldas y por encima de las cabezas de los individuos, bajo la forma de un irresistible poder anónimo. La transición de la cultura oriental al mundo griego, el surgimiento del feudalismo, el establecimiento de la sociedad burguesa, todos estos cambios no fueron una libre labor del hombre, sino los resultados necesarios de fuerzas históricas objetivas. La concepción hegeliana del espíritu del mundo recalca que en estos períodos previos de historia conocida, el hombre no era dueño consciente de su propia existencia. El poder divino del espíritu del mundo aparecía entonces como una fuerza objetiva que regía las acciones de los hombres.

La soberanía del espíritu del mundo, tal como la describe Hegel, exhibe los oscuros rasgos de un mundo que en vez de controlarlas, se ve controlado por las fuerzas de la historia. Mientras estas fuerzas son aún desconocidas en la verdadera esencia, acarrean miseria y destrucción cuando se manifiestan. La historia aparece entonces como «el banco del carnicero en que se ha sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos» [18]. Hegel, al mismo tiempo, enaltece el sacrificio de la felicidad individual y general que resulta de ello. Lo llama «*la astucia de la razón*» [19]. Los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero aunque en realidad nunca alcanzan su objetivo, sus desgracias y derrotas son precisamente los medios con los que proceden la verdad y la libertad. El hombre nunca cosecha los frutos de su labor; éstos siempre recaen sobre las generaciones futuras. No obstante, sus pasiones e intereses no sucumben; ellos son los objetivos que lo mantienen trabajando al servicio de un poder y un interés superiores. «Esto puede denominarse la *astucia de la razón*, que pone a las pasiones a trabajar para sí, mientras que aquello que desenvuelve su existencia a través de dichas impulsiones tiene que pagar los daños y sufrir las pérdidas» [20]. Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna.

La idea triunfa precisamente porque los individuos

perecen en la derrota. No es la «idea la que está implicada en la oposición y el combate, ni la que está expuesta al peligro. La idea permanece en la retaguardia, intocada e indemne» mientras los individuos son sacrificados y abandonados. La «idea paga los daños de la existencia y de la transitoriedad, no por sí misma, sino con las pasiones de los individuos» [21]. ¿Pero puede considerarse todavía esta idea como encarnación de la verdad y de la libertad? Kant había insistido enfáticamente en que el utilizar al hombre como mero medio contradecía la naturaleza de éste. Sólo unas pocas décadas después, Hegel se declara en favor de la «idea de que los individuos y también sus deseos y satisfacciones sean sacrificados, y su felicidad entregada al imperio del azar, al cual pertenece; y que, como regla general, los individuos caen bajo la categoría de medio» [22]. Hegel confiesa que como el hombre es simplemente un objeto en los procesos históricos superiores, sólo puede ser un fin en sí mismo en el dominio de la moralidad y de la religión.

El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de una humanidad frustrada, oculto y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad. «La historia... no es el teatro de la felicidad. En ella, los períodos de felicidad son páginas en blanco» [23].

Sin embargo, este sujeto metafísico toma una forma concreta tan pronto como Hegel plantea el problema de cómo se materializa el espíritu del mundo. ¿De qué material está elaborada la idea de Razón? El espíritu del mundo se esfuerza por realizar la libertad y sólo puede materializarse a sí mismo en el verdadero reino de la libertad, es decir, en el *Estado*. Aquí, el espíritu del mundo está, por decirlo así, institucionalizado; aquí encuentra la autoconciencia a través de la cual opera la ley de la historia.

La *Filosofía de la Historia* no expone, como la *Filosofía del Derecho,* la idea del Estado; expone sus distintas formas históricas concretas. El bien conocido esquema hegeliano distingue tres etapas históricas principales en el desarrollo de la libertad: la oriental, la grecorromana y la germanocristiana.

Los orientales no han alcanzado el conocimiento de que el Espíritu —el hombre en cuanto tal— es libre; y por no saber esto no son libres. Sólo saben que *uno es libre.* Pero según esto, la libertad de este uno es sólo capricho... Por lo tanto, ese *uno* es sólo un Déspota, no un hombre libre. La conciencia de la libertad surgió primero entre los griegos, y, por lo tanto, eran libres; pero ellos, como los romanos, sabían únicamente que *algunos* son libres —no el hombre en cuanto tal—. Los griegos, por consiguiente, tenían esclavos; y toda su vida y el mantenimiento de su espléndida libertad estaban apoyadas en la institución de la esclavitud... Las naciones germánicas, bajo la influencia del cristianismo, fueron las primeras en alcanzar la conciencia de que el hombre, en cuanto hombre, es libre: que es la *libertad* del Espíritu lo que constituye su esencia [24].

Hegel distingue tres formas típicas de Estado que corresponden a las tres fases principales en el desarrollo de la libertad: «El Oriente sabía y hasta el día de hoy sólo sabe que Uno es libre; el mundo griego y romano, que algunos son libres; el mundo germánico sabe que todos son libres. Por consiguiente, la primera forma política que observamos en la historia es el despotismo, la segunda la democracia y la aristocracia, y la tercera la monarquía.» Al comienzo, esto no es más que la tipología aristotélica aplicada a la historia universal. La monarquía ocupa el rango superior como la forma de Estado perfectamente libre, en virtud de su régimen de derecho y de sus leyes garantizadas por la Constitución. «En la monarquía... hay un señor y no hay siervos, pues ella deroga la servidumbre; y en ella se reconocen el Derecho y la Ley; es la fuente de la verdadera libertad. Así, en la monarquía, el capricho de los individuos está regulado, y se establece un interés gubernamental común» [25]. El juicio de Hegel se basa aquí en el hecho de que considera al Estado absolutista moderno como un avance

con respecto al sistema feudal. Tiene como referencia al Estado burgués fuertemente centralizado que se sobrepuso al terror revolucionario de 1793. Hegel ha mostrado que la libertad comienza con la propiedad, se desarrolla en el imperio universal de la ley que reconoce y asegura la igualdad de derechos respecto a la propiedad, y culmina en el Estado que es capaz de enfrentarse a los antagonismos que acompañan a la libertad de la propiedad. En consecuencia, la historia de la libertad llega a su fin con el advenimiento de la monarquía moderna, que, en el tiempo de Hegel, alcanzó esta meta.

La *Filosofía del Derecho* había concluido con la declaración de que el derecho del Estado está subordinado al derecho del espíritu del mundo y al juicio de la historia universal. Hegel ahora desarrolla este punto. Da a las distintas formas de Estado su lugar en el curso de la historia, coordinando primero cada una de estas formas con su período histórico representativo. Hegel no quiere decir con esto que el mundo oriental conociese sólo el despotismo, el mundo grecorromano sólo la democracia, y el mundo germánico sólo la monarquía. Su esquema implica más bien que el despotismo es la forma política más adecuada a la cultura material e intelectual del Oriente, la democracia la más adecuada al mundo grecorromano, y la monarquía al mundo germánico. Luego procede a afirmar que la unidad del Estado está condicionada por la cultura nacional predominante, es decir, que el Estado depende de factores tales como la ubicación geográfica, y las cualidades naturales, racionales y sociales de la nación. Es éste el propósito de su concepto del espíritu nacional *(Volksgeist)* [26]. Este último es la manifestación del espíritu del mundo en una etapa determinada del desarrollo histórico; es el sujeto de la historia nacional en el mismo sentido en que el espíritu del mundo es el sujeto de la historia universal. La historia nacional ha de ser entendida en términos de historia universal. «Cada prototipo nacional particular ha de ser tratado sólo como un individuo en el proceso de la Historia Universal» [27]. La historia de una nación debe ser

juzgada de acuerdo con sus contribuciones al progreso de toda la humanidad hacia la autoconciencia de la libertad [28]. No todas las naciones contribuyen en la misma medida; algunas son promotoras activas de este progreso. Estas son las naciones histórico-universales (*welthistorische Volksgeister*). El salto decisivo hacia formas de vida más altas y nuevas ocurren en su historia, mientras que otras naciones desempeñan papeles más secundarios.

La pregunta con respecto a la relación de un Estado particular con el espíritu del mundo puede ahora ser contestada. Toda forma de Estado debe ser evaluada según el criterio de si es o no adecuada a la etapa de conciencia histórica que ha alcanzado la humanidad. La libertad no significa ni puede significar la misma cosa en los diferentes períodos de la historia, pues en cada período hay un tipo de libertad que es la verdadera. El Estado tiene que estar construido en base al reconocimiento de esta libertad. El mundo germánico, a través de la Reforma, produjo en su transcurso el tipo de libertad que reconocía la igualdad esencial de los hombres. La monarquía constitucional expresa e integra esta forma de sociedad. Es para Hegel la consumación de la realización de la libertad.

Consideremos ahora la estructura general de la dialéctica histórica. Desde Aristóteles, los cambios históricos habían sido contrastados con los cambios de la naturaleza. Hegel acudía a la misma distinción. Dice que el cambio histórico es «un avance hacia algo mejor, más perfecto», mientras que la mutación en la naturaleza «sólo exhibe un ciclo que se autorrepite perpetuamente» [29]. Sólo en los cambios históricos surge algo nuevo. El cambio histórico es, por lo tanto, *desarrollo*. «Todo depende de la aprehensión del principio de este desarrollo». El principio implica, por de pronto, un «destino» latente, «una potencialidad que se esfuerza por realizarse a sí misma». Esto resulta obvio en el caso del ser viviente, cuya vida es el desenvolvimiento de las potencialidades contenidas en el germen y su constante actualización, pero la forma más alta de desarrollo se alcanza

sólo cuando la autoconciencia ejerce su dominio sobre el proceso total. La vida de un sujeto pensante es la única que puede ser denominada autorrealización en sentido estricto. El sujeto pensante «se produce a sí mismo, se expande *actualmente* a sí mismo hacia lo que fue siempre *potencialmente*»[30]. Y alcanza este resultado en la medida en que toda condición existencial particular sea disuelta por las potencialidades inherentes en él y transformada en una nueva condición que realice estas potencialidades. ¿Cómo se manifiesta este proceso en la historia?

El sujeto pensante vive en la historia, y el Estado le proporciona en gran parte las condiciones existenciales de su vida histórica. El Estado existe como el interés universal en medio de las acciones e intereses individuales. Los individuos experimentan este universal en varias formas, que son, cada una, una fase esencial en la historia de cada Estado. El Estado aparece primero como una unidad «natural», inmediata. En esta etapa, los antagonismos sociales no se han intensificado aún, y los individuos encuentran satisfacción en el Estado sin oponer conscientemente sus individualidades a la comunidad. Esta es la juventud dorada de toda nación, y la juventud dorada de la historia universal. Prevalece la libertad inconsciente, pero por ser inconsciente es la etapa de la mera libertad potencial; la libertad efectiva viene dada sólo con la autoconciencia de la libertad. La potencialidad predominante tiene que actualizarse a sí misma; al hacerlo, quebranta la etapa inconsciente de la organización humana.

El pensamiento es el vehículo de este proceso. Los individuos se hacen conscientes de sus potencialidades y organizan sus relaciones de acuerdo a su razón. Una nación compuesta de tales individuos ha «captado el principio de su vida y de su condición, la ciencia de sus leyes, su derecho y su moralidad, y ha organizado conscientemente el Estado»[31].

También dicho Estado está sujeto al pensamiento, el elemento que lo conduce finalmente a su destrucción y

el mismo que le dio su forma. La realidad política y social es incapaz, en cualquier lapso de tiempo, de conformarse a las exigencias de la razón, porque el Estado busca mantener el interés de lo que existe, y, por lo tanto, encadenar las fuerzas que tienden hacia una forma histórica más alta. Tarde o temprano, la libre racionalidad del pensamiento habrá de entrar en conflicto con la racionalidad del orden de vida dado.

Hegel veía en este proceso una ley general de la historia, tan inalterable como el tiempo mismo. Ningún poder, sea cual fuese, podrá, a largo plazo, detener la marcha del pensamiento. El pensar no es una actividad inofensiva, sino peligrosa, que, tan pronto como se presenta en los ciudadanos y determina su práctica, los lleva a cuestionar y aun a subvertir las formas tradicionales de cultura. Hegel ilustraba esta dinámica destructiva del pensamiento mediante un mito antiguo.

El dios Cronos reinó inicialmente sobre la vida de los hombres, y su reino significó una Edad Dorada durante la cual los hombres vivieron en unidad inmediata entre sí y con la naturaleza. Pero Cronos era el Dios del tiempo, y el tiempo devora a sus propios hijos. Todo lo que el hombre había realizado fue destruido; no quedó nada. Entonces, Cronos mismo fue devorado por Zeus, un poder superior al tiempo. Zeus fue el Dios que puso de manifiesto a la razón y promovió las artes; era el «dios político» que creó el Estado y lo convirtió en obra de los individuos autoconscientes y morales. Este Estado fue generado y mantenido por la razón y la moralidad; era algo que podía persistir y durar; el poder productivo de la razón parecía haber detenido el tiempo. Sin embargo, esta comunidad moral y racional fue disuelta por la misma fuerza que la había creado. El principio del pensamiento, del razonamiento y del conocimiento destruyó la hermosa obra de arte que era el Estado y Zeus, que había terminado con la fuerza devoradora del tiempo, fue a su vez engullido. La obra del pensamiento fue destruida por el pensamiento. El pensamiento se ve arrastrado hacia el proceso del tiempo,

y la fuerza que en la *Lógica* impelía al conocimiento a negar todo contenido particular se revela en la *Filosofía de la Historia* como la negatividad del tiempo mismo. Hegel afirma: «El tiempo es el elemento negativo del mundo sensible. El pensamiento es esta misma negatividad, pero su forma más profunda, más infinita...» [32].

Hegel relacionaba la dinámica destructiva del pensamiento con el progreso *histórico* hacia la «universalidad». La disolución de una forma de Estado dada es, al mismo tiempo, un paso a una forma de Estado más alta, más «universal» que la forma anterior. Por una parte, la actividad autoconsciente del hombre «destruye la realidad, la permanencia de lo que existe, pero al mismo tiempo, por otra parte, conquista la esencia, la noción, el universal» [33]. Según Hegel, el progreso histórico es precedido y guiado por un progreso del pensamiento. Tan pronto como el pensamiento queda emancipado de sus ataduras con el estado de cosas dominantes, va más allá del valor nominal de las cosas y trata de alcanzar su noción. No obstante, la noción comprende la esencia de las cosas como distinta de su apariencia, las condiciones predominantes aparecen como particulares limitadas que no agotan las potencialidades de las cosas y de los hombres. Los que se acogen a los principios de la razón, si logran establecer condiciones políticas y sociales nuevas, intentarán, mediante su más alto conocimiento conceptual, incorporar un número mayor de estas potencialidades al orden de la vida. Hegel pudo observar que la historia progresaba al menos lo bastante como para que la libertad esencial y la igualdad entre los hombres fuese cada vez más reconocida, y removidas las limitaciones particulares de esta libertad e igualdad.

Cuando el pensamiento se convierte en el vehículo de la práctica, realiza el contenido universal de las condiciones históricas dadas quebrantando su forma particular. Hegel consideraba al desarrollo de la humanidad como un proceso hacia la verdadera universalidad en el Estado y la sociedad. «La historia del mundo es la disciplina

(Zucht) de la voluntad natural incontrolada que tiende hacia la universalidad y libertad subjetiva» [34]. En la *Lógica,* Hegel había designado la noción como la unidad de lo universal y lo particular, y como el reino de la subjetividad y de la libertad. En la *Filosofía de la Historia,* Hegel aplica estas mismas categorías a la meta final del desarrollo histórico, es decir, a un Estado en el que la libertad del súbdito se mantiene en unión consciente con el todo. Allí el progreso del pensamiento conceptual, la comprensión de la noción, está vinculado con el progreso de la libertad. La *Filosofía de la Historia* ofrece así una ilustración histórica de la conexión esencial entre la libertad y la noción, que ya había sido explicada en la *Lógica.* Hegel elucidó esta conexión mediante el análisis de la obra de Sócrates. En vez de considerar el contenido de la *Filosofía de la Historia,* discutiremos aquí el análisis hegeliano de la contribución socrática.

Hegel comienza con una descripción del primer período de la Ciudad-Estado griega durante el cual no había despertado aún «la subjetividad de la voluntad» dentro de la unidad natural de la *polis.* Existían las leyes y los ciudadanos las cumplían, pero no obstante eran consideradas como una «necesidad natural» [35]. Este fue el período de las grandes constituciones (Tales, Bias, Solón). Las leyes eran consideradas válidas por el mero hecho de ser leyes; la libertad y el derecho existían sólo como costumbre *(Gewohnheit)* El carácter continuo y natural de este Estado hacía que «la constitución democrática fuese... la única posible allí; los ciudadanos no tenían aún conciencia de los intereses particulares y, por lo tanto, de los elementos de corrupción...» [36]. La ausencia de una subjetividad consciente constituía la condición del funcionamiento de la democracia. El interés de la comunidad podía ser «confiado a la voluntad y determinación de los ciudadanos», ya que estos ciudadanos no tenían todavía una voluntad autónoma que pudiese en ningún momento volverse en contra de la comunidad. Hegel extiende este punto de vista a toda democracia.

Sostiene que la verdadera democracia representa una fase primitiva del desarrollo humano, anterior a aquella en que el individuo se emancipa, una fase incompatible con la emancipación. Esta evaluación se basa, evidentemente, en la convicción de que el progreso de la sociedad engendra necesariamente un conflicto entre el interés individual y el interés de la comunidad. La sociedad no puede liberar al individuo sin separarlo de la comunidad y sin oponer su deseo de libertad subjetiva a las exigencias del todo. Según Hegel, la razón por la que la Ciudad-Estado griega pudo ser una democracia residía en el hecho de que estaba constituida por ciudadanos que no eran aún conscientes de su individualidad esencial. Hegel afirmaba que una sociedad de individuos emancipados es incompatible con la homogeneidad democrática.

En consecuencia, cualquier reconocimiento de la libertad individual parece involucrar el desmantelamiento de la antigua democracia. «La propia libertad subjetiva que constituye el principio y determina la forma peculiar de la libertad en *nuestro* mundo y que forma la base absoluta de nuestra vida política y religiosa sólo podía manifestarse en Grecia bajo la forma de un elemento *destructivo*» [37].

Este elemento destructivo fue introducido en la Ciudad-Estado griega por Sócrates, que enseñaba precisamente la «subjetividad» que Hegel designa como el elemento destructivo de la antigua democracia. «Fue en Sócrates donde... el principio de la subjetividad *(Innerlichkeit)*, de la absoluta independencia del pensamiento, alcanzó su libre expresión» [38]. Sócrates enseñaba que «el hombre tiene que descubrir y reconocer en sí mismo lo justo y lo Bueno, y que esta Justicia y este Bien son por su naturaleza universales». Hay en el Estado cosas hermosas, hazañas valientes y buenas acciones, juicios verdaderos y jueces justos, pero existe algo que es lo bueno, lo bello, lo valiente, etc., que es más que todos estos particulares y común a todos ellos. El hombre tiene una idea de lo bello, lo bueno, etc., en su *noción* de la belleza, del bien, etc. La noción comprende lo que es

verdaderamente bello y bueno y Sócrates asigna al sujeto pensante el descubrimiento de esta verdad y la defensa de ella en contra de cualquier autoridad externa. Sócrates establecía así la separación de la verdad como universal y atribuía el conocimiento de este universal al pensamiento autónomo del individuo. Al hacer esto, «instauraba al individuo como sujeto de todas las decisiones supremas, en contra de la moralidad consuetudinaria y de la patria» [39]. Los principios socráticos acusan, pues, «una oposición revolucionaria al Estado ateniense» [40]. Sócrates fue condenado a muerte. Este acto se justificaba en la medida en que los atenienses estaban condenando a «su enemigo absoluto». Por otra parte, la sentencia de muerte contenía el elemento «profundamente trágico» de que los atenienses estaban condenando a la vez a su sociedad y su Estado, pues reconocían en su sentencia que lo «que ellos reprobaban en Sócrates se había enraizado ya firmemente entre ellos» [41].

Un decisivo viraje *histórico* sucedió, así, al viraje en el desarrollo del *pensamiento*. La filosofía empezó a elaborar conceptos universales, y esto fue el preludio de una nueva fase en la historia del Estado. Sin embargo, los conceptos universales son conceptos abstractos, y la «construcción del Estado en abstracto» alcanzaba a los fundamentos mismos del Estado existente. La homogeneidad de la Ciudad-Estado se logró mediante la exclusión de los esclavos, de algunos ciudadanos griegos, y de los «bárbaros». Aunque es posible que el propio Sócrates no haya desarrollado esta implicación, los conceptos universales abstractos, por su misma naturaleza, implican una transgresión de toda particularidad y una defensa del sujeto libre, del hombre como hombre.

El mismo proceso que convertía al pensamiento abstracto en un acatamiento de la verdad, emancipaba al individuo como «sujeto» real. Sócrates no podía enseñar a los hombres a pensar en abstracto sin liberarlos al mismo tiempo de las normas tradicionales del pensamiento y de la existencia. Tal como se sostenía en la *Lógica*, el sujeto libre está, en efecto, intrínsecamente

conectado con la noción. El sujeto libre surge sólo cuando el individuo ya no acepta el estado de cosas existentes y se enfrenta a él porque ha aprendido la noción de las cosas y también que la verdad no reside en las normas y opiniones corrientes. Esto sólo puede saberlo aventurándose en el pensamiento abstracto. Este le suministra el «desapego» necesario con respecto a las normas predominantes, y bajo la forma de un pensamiento crítico y de oposición, constituye el medio en el que se mueve el sujeto libre.

Cuando con Sócrates apareció por primera vez, el principio de la subjetividad no pudo ser concretizado y transformado en el fundamento del Estado y de la sociedad. Este principio tuvo su verdadero inicio en el cristianismo y, por ende, «surgió primero en la religión».

> (Su introducción en) las diversas relaciones del mundo actual supone un problema más amplio que el de su simple implantación; un problema cuya solución y aplicación requieren un largo y severo proceso de cultura. Como prueba de esto, es posible señalar que la esclavitud no desapareció completamente con el advenimiento del Cristianismo. Y mucho menos predominó la libertad en los Estados; ni los gobiernos y constituciones adoptaron una organización racional; ni reconocieron la libertad como su fundamento. Esta aplicación del principio del Cristianismo a las relaciones políticas, la completa configuración o interpretación de la sociedad por él, es un proceso idéntico a la historia misma [42].

La Reforma alemana señala el primer intento exitoso de introducir el principio de la subjetividad en las cambiantes relaciones sociales y políticas. Este principio hacía recaer toda la responsabilidad de sus acciones en el sujeto libre y desafiaba al sistema tradicional de la autoridad y los privilegios en nombre de la libertad cristiana y la igualdad entre los hombres. «Entonces, cuando el individuo sabe que posee el Espíritu Divino, todas (las relaciones externas que hasta el momento estaban vigentes)... son *ipso facto* abolidas; ya no hay distinción entre el sacerdote y el laico; ya no existe una clase que posee la sustancia de la verdad, y de todos los tesoros espirituales y temporales de la Iglesia». La más íntima subje-

tividad es una propiedad común de *toda la humanidad*» [43].

La descripción hegeliana de la Reforma es tan errónea como su representación del desarrollo social subsiguiente, confundiendo las ideas mediante las cuales la sociedad moderna glorifica su propio surgimiento con la realidad de esta sociedad. Hegel se vio llevado así a una interpretación armoniosa de la historia, según la cual el avance hacia una *nueva* forma histórica es a la vez un progreso hacia una forma histórica *más alta,* lo cual es una interpretación descabellada, contra la cual testimonian todas las víctimas de la opresión y de la injusticia y todos los vanos sufrimientos y sacrificios de la historia. Esta interpretación es tanto más descabellada cuanto que niega las implicaciones críticas de la dialéctica y establece una armonía entre el progreso del pensamiento y el proceso de la realidad.

Hegel no consideró, sin embargo, la realización histórica del hombre como un progreso continuado. La historia del hombre era para él, al mismo tiempo, la historia de su alienación *(Entfremdung).*

«Lo que el Espíritu busca realmente es la realización de su noción; pero al hacerlo, oculta esta meta a su propia mirada, y se siente orgulloso y satisfecho de esta alienación con respecto a su propia esencia» [44]. Las instituciones que el hombre funda y la cultura que crea desarrollan leyes propias, y la libertad del hombre tiene que acatarlas. El hombre se ve abrumado por la creciente riqueza de su ambiente económico, social y político, llega a olvidar que la meta final de todas estas obras es él mismo, su libre desarrollo, y se somete al dominio de esas obras. El hombre se esfuerza siempre por establecer y perpetuar la cultura, y al hacerlo perpetúa su propia frustración. La historia del hombre es la historia de su extrañamiento respecto de sus intereses verdaderos y, en el mismo sentido, la historia de su realización. El ocultamiento del verdadero interés del hombre en su mundo social forma parte de la «astucia de la razón» y constituye uno de esos «elementos negativos» sin los cuales no podría existir el progreso hacia formas más altas

Marx fue el primero en explicar el origen y significado de este extrañamiento; Hegel tuvo poco más que una intuición general de su significado.

*

Hegel murió en 1831. En el año anterior se había producido la primera sacudida revolucionaria contra el sistema político de la Restauración, el mismo sistema que Hegel había considerado como la realización de la razón en la sociedad civil. El Estado empezó a tambalearse. En Francia, la revolución de julio derroca a los Borbones. La vida política inglesa se hallaba dividida por las acaloradas discusiones sobre el *Bill* de reforma, que aportaba cambios de largo alcance al sistema electoral inglés, cambios que favorecían a la burguesía urbana y al fortalecimiento del Parlamento a expensas de la Corona. Los movimientos de Francia y de Inglaterra resultaron ser meros ajustes del Estado a las relaciones de poder predominantes, de modo que el proceso de democratización que acompañó a los cambios políticos no traspasó de ningún modo el sistema social de la sociedad civil. No obstante, Hegel sabía muy bien los peligros que encerraban aún las más pequeñas transformaciones que estaban ocurriendo. Sabía que la dinámica inherente a la sociedad civil, una vez liberada de los mecanismos protectores del Estado, podía, en cualquier momento, dar curso a fuerzas capaces de sacudir todo el sistema.

Uno de los últimos escritos de Hegel, publicado el año de su muerte, es un extenso estudio sobre el *Bill* de reforma inglesa. Contenía una severa crítica a la Constitución, alegando que ésta debilitaba la soberanía del monarca al instaurar un Parlamento que opondría «los principios abstractos» de la Revolución francesa a la jerarquía concreta del Estado. Hegel advertía que el fortalecimiento del Parlamento podría desencadenar el aterrador poder del «pueblo». La reforma, en la presente

situación social, podría convertirse de pronto en revolución. Si el *Bill* llegaba a tener éxito,

...la lucha amenazaba volverse más peligrosa aún. Ya no existiría un poder superior para servir de mediador entre el interés del privilegio positivo y las exigencias de una verdadera libertad; un poder más alto, capaz de restringir y reconciliar. Pues en Inglaterra, el elemento monárquico carece del poder que tienen otros Estados, a través del cual les es posible efectuar la transición de una legislación meramente basada en los derechos positivos a una legislación basada en los principios de la verdadera libertad. Otros Estados han sido capaces de realizar transformaciones sin levantamientos, violencias ni prevaricaciones; en Inglaterra, estas transformaciones tendrían que ser llevadas a cabo por otra fuerza, por el pueblo. Si se llegase a formar una oposición, en torno a un programa, ajena al Parlamento, y que se sienta incapaz de extender su influencia a otros partidos del Parlamento, podría verse inducida a buscar su fuerza en el pueblo; entonces, en vez de realizar una reforma, propiciaría una revolución [45].

Rudolf Haym, que interpretó a Hegel según el liberalismo alemán, reconoció que el artículo de Hegel era un documento lleno de temor y ansiedad más bien que una muestra de filosofía política reaccionaria, ya que «Hegel no desaprobaba la tendencia y el contenido de *Bill* de reforma, sino que temía los peligros de la reforma como tal» [46]. La creencia de Hegel en la estabilidad del Estado de la Restauración se vio seriamente quebrantada. La reforma podía ser algo positivo, pero este Estado no era capaz de afrontar la libertad de la reforma sin poner en peligro el sistema de fuerzas en el que se apoyaba. El artículo de Hegel sobre la reforma de la Constitución no es un documento que exprese fe o confianza alguna en la duración eterna de la forma de Estado existente, como tampoco lo es su prefacio a la *Filosofía del Derecho*. Aquí también, la filosofía de Hegel concluye en la duda y la resignación [47].

II. El surgimiento de la teoría social

Introducción
De la filosofía a la teoría social

La transición de la filosofía al dominio del Estado y de la sociedad había sido una parte intrínseca del sistema de Hegel. Sus ideas filosóficas básicas se habían realizado en la forma histórica específica que el Estado y la sociedad habían asumido, y estos últimos se convirtieron en el centro de un nuevo interés teórico. Así, la filosofía había evolucionado hacia una teoría social. Para entender el impacto de la filosofía hegeliana sobre la teoría social subsiguiente, es necesario apartarse de la explicación habitual.

La explicación tradicional de la historia posterior de la filosofía hegeliana empieza por destacar el hecho de que las escuelas hegelianas, después de la muerte de Hegel, se dividieron en dos alas, el ala izquierda y el ala derecha. El ala derecha, compuesta por Michelet, Göschel, Johanna Eduard Erdmann, Gabler y Rosenkraz, para nombrar sólo a los pensadores más representativos del grupo, retomó y elaboró las tendencias conservadoras del sistema hegeliano, particularmente de la Lógica, la Metafísica y las Filosofías del Derecho y de la Religión. El

ala izquierda, compuesta por David Friedrich Strauss, Edgar y Bruno Bauer, Feuerbach y Ciszkowski, entre otros, desarrolló las tendencias críticas de Hegel, comenzando con una interpretación histórica de la religión. Este último grupo tuvo conflictos políticos y sociales cada vez mayores con la Restauración y acabó, ya sea en el socialismo y el anarquismo, ya en un liberalismo de corte pequeñoburgués.

Para mediados del siglo XIX, la influencia del hegelianismo había desaparecido casi totalmente. Tuvo su renacimiento en las últimas décadas del siglo con el hegelianismo británico (Green, Bradley, Bosanquet) y, aún más tarde, ganó un nuevo ímpetu político en Italia, donde la interpretación de Hegel fue utilizada como preparación para el fascismo.

Bajo una forma totalmente diferente, la dialéctica hegeliana se convirtió también en parte integrante, de la teoría marxista y su interpretación leninista. Fuera de estas formas más importantes, los conceptos de Hegel fueron empleados en sociología (en la obra de Lorenz von Stein, por ejemplo), en jurisprudencia (la escuela histórica; Lasalle) y en el campo de la historia (Droysen, Ranke).

Resúmenes como éste, aunque formalmente precisos, resultan un poco esquemáticos y descuidan algunas distinciones importantes. La herencia histórica de la filosofía de Hegel, por ejemplo, no pasó a los «hegelianos» (de izquierda o de derecha); ellos no fueron los que mantuvieron vivo el verdadero contenido de esta filosofía. Por el contrario, las tendencias críticas de la filosofía hegeliana fueron recogidas y continuadas por la teoría social marxista, en tanto que, en todos los demás aspectos, la historia del hegelianismo se convirtió en la historia de la lucha en contra de Hegel; lucha en la que éste fue utilizado como un símbolo de todo aquello contra lo cual se oponían los esfuerzos de los nuevos intelectuales (y en gran medida aun los políticos prácticos).

Con el sistema hegeliano toca a su fin toda la época de la filosofía moderna que había comenzado con Des

cartes y que había encarnado las ideas básicas de la sociedad moderna. Hegel fue el último en interpretar el mundo como razón, sometiendo tanto la historia como la naturaleza a las normas del pensamiento y de la libertad. Al mismo tiempo, Hegel reconocía en el orden político y social que el hombre había alcanzado, la base sobre la que habría de realizarse la razón. Su sistema condujo a la filosofía al umbral de su propia negación, constituyendo así el único vínculo entre la vieja y la nueva forma de la teoría crítica, entre la filosofía y la teoría social.

Antes de intentar mostrar cómo el desarrollo interno de la filosofía occidental exigía la transición hacia la teoría crítica de la sociedad, es necesario indicar de qué manera los esfuerzos históricos que distinguen la era moderna penetraron y configuraron el interés filosófico. Las fuerzas sociales operantes en esta marejada histórica utilizaban la filosofía en su forma predominantemente racionalista, y la idea de razón puede muy bien servirnos de nuevo como punto de partida para nuestra exposición.

Ya desde el siglo XVII, la filosofía había absorbido definitivamente los principios de la clase media en ascenso. La razón era la consigna crítica de esta clase, y con ella combatía todo lo que obstaculizaba su desarrollo político y económico. Fue empleada en la guerra de la ciencia y la filosofía en contra de la Iglesia, en el ataque de la Ilustración francesa al absolutismo, y en el debate entre liberalismo y mercantilismo. En esta época no había una definición clara del término razón, ni este tenía tampoco un solo sentido. Su significación cambiaba al cambiar la posición de la clase media. Trataremos de recoger sus elementos esenciales y evaluar sus varios impactos históricos.

La idea de razón no es necesariamente antirreligiosa. La razón permite la posibilidad de que el mundo sea una criatura de Dios y de que su ordenamiento sea divino y tenga sentido, pero esto no podría excluir el derecho que tiene el hombre a configurarlo según sus necesidades y conocimientos. El significado del mundo

como algo racional implicaba, en primer lugar, el que pudiese ser comprendido y modificado por la actividad cognoscitiva del hombre. La naturaleza era considerada como racional en su estructura misma, de tal modo que el sujeto y el objeto se encuentran en un medio racional.

En segundo lugar, se alegaba, la razón humana no está limitada de una vez por todas al orden preestablecido, ya sea social o de otro tipo. La multitud de talentos que posee el hombre se originan y desarrollan en la historia, y éste puede emplearlos de muchas maneras para la mejor satisfacción de sus deseos. La satisfacción misma dependería del grado de control sobre la naturaleza y la sociedad. La norma de la razón es la norma suprema en este amplio margen de control. Es decir, que ambas, naturaleza y sociedad, habrían de ser organizadas de modo tal que las dotes subjetivas y objetivas se desarrollasen libremente. La mala organización de la sociedad era tenida en gran medida como responsable de las formas dañinas e inicuas que habían asumido las instituciones. Con el avance hacia un orden social racional, se afirmaba, estas instituciones perderán su carácter viciado. Mediante la educación, el hombre se convertirá en un ser racional en un mundo racional. Con la culminación de este proceso, todas las leyes de la vida social e individual se derivarán del propio juicio autónomo del hombre. La realización de la razón implicaba, por tanto, el fin de toda autoridad externa que oponga la existencia del hombre a las normas del pensamiento libre.

En tercer lugar, la razón implica la universalidad, ya que el énfasis en la razón revela que los actos del hombre son los actos de un sujeto *pensante* que está guiado por el conocimiento conceptual. Con los conceptos como instrumentos, el sujeto pensante puede penetrar las contingencias e inclinaciones recónditas del mundo y obtener leyes universales y necesarias que gobiernen y ordenen la infinitud de objetos individuales. Descubre así potencialidades que son comunes a una multitud de particulares, potencialidades capaces de explicar las formas cambiantes de las cosas y dictaminar el alcance y direc-

ción de su curso. Los conceptos universales se convertirán en el órgano de una práctica que altera al mundo. Pueden surgir sólo a través de esta práctica, y su contenido puede cambiar con su progreso, pero no dependerán del azar. La abstracción genuina no es arbitraria, ni es tampoco el producto de la imaginación libre; está estrictamente determinada por la estructura objetiva de la realidad. Lo universal es tan real como lo particular; sólo que existe bajo una forma diferente, a saber, como fuerza, *dynamis,* potencialidad.

En cuarto lugar, el pensamiento unifica la multiplicidad, no sólo del mundo natural, sino también del mundo sociohistórico. El sujeto del pensamiento, la fuente de la universalidad conceptual, es una y la misma en todos los hombres. El contenido específico de los conceptos universales y sus connotaciones pueden variar, pero el ego pensante que constituye su fuente es una totalidad de puros actos, uniforme en todos los sujetos pensantes. Decir entonces que la realidad del sujeto pensante es la base suprema de la organización racional de la sociedad es, en última instancia, reconocer la igualdad esencial de todos los hombres. Además, el sujeto pensante, como creador de los conceptos universales, es necesariamente libre, y su libertad es la esencia misma de la subjetividad. El signo de esta libertad esencial es el hecho de que el sujeto pensante no se haya atado a las formas inmediatamente dadas del ser, y sea capaz de trascenderlas y cambiarlas de acuerdo con sus conceptos. La libertad del sujeto pensante implica a su vez su libertad moral y práctica. Pues la verdad que éste contempla no es objeto de una contemplación pasiva, sino una potencialidad objetiva que reclama ser realizada. La idea de la razón implica la libertad de actuar conforme a la razón.

En quinto lugar, se entiende que esta libertad de actuar según la razón existe en la práctica en las ciencias naturales. El dominio de la naturaleza y de sus recursos y dimensiones recién descubiertos es un requisito del nuevo proceso de producción que tendía a convertir al

mundo en un enorme mercado de bienes de consumo. La idea de la razón había caído bajo el dominio del progreso técnico, y el método experimental era considerado como el modelo de la actividad racional, es decir, como un procedimiento que altera al mundo de modo que las potencialidades inherentes a él se hagan libres y actuales. Como resultado de esto, el racionalismo moderno tenía la tendencia de moldear tanto la vida individual como la social, según el modelo de la naturaleza. Aludimos aquí a la filosofía mecanicista de Descartes, al pensamiento político materialista de Hobbes, a la ética matemática de Spinoza y a la monadología de Leibniz. Se representaba al universo humano gobernado por leyes objetivas, análogas y aun idénticas a las leyes de la naturaleza, y la sociedad era considerada como una entidad objetiva más o menos sumisa a los deseos y metas subjetivas. Se creía que las relaciones de los hombres entre sí eran el resultado de leyes objetivas que operaban con la necesidad de las leyes físicas, y que la libertad del hombre consistía en adaptar la existencia privada a esta necesidad. Un conformismo sorprendentemente escéptico acompañaba así al desarrollo del racionalismo moderno. Mientras más triunfaba la razón en la técnica y en las ciencias naturales, tanto más reacia se volvía para reclamar libertad en la vida social del hombre. Sometidos a la presión de este proceso, los elementos críticos e ideales se desvanecieron lentamente y fueron a refugiarse en doctrinas heréticas y de oposición (por ejemplo, el materialismo ateo durante la Ilustración francesa). Los filósofos representativos de la clase media (particularmente Leibniz, Kant y Fichte) conciliaron su racionalismo filosófico con la flagrante irracionalidad de las relaciones sociales predominantes, e invirtieron la razón humana y la libertad de modo que se convirtiesen en barreras del alma aislada o del espíritu, fenómeno interno bastante compatible con la realidad externa, aun cuando contradijese la razón y la libertad.

Ya se han indicado anteriormente los motivos que indujeron a Hegel a romper con la tendencia a la in-

troversión y a proclamar la realización de la razón en y a través de las instituciones políticas y sociales dadas. Hemos destacado el papel desempeñado por la dialéctica en el proceso que llevó a la filosofía a chocar con la realidad social. Este proceso dio como resultado la disolución del mundo armonioso de objetos fijos puesto por el sentido común y el reconocimiento de que la verdad buscada por la filosofía es una totalidad de profundas contradicciones. Los conceptos filosóficos vienen a reflejar ahora el movimiento actual de la realidad, pero como se modelaban según el contenido social, se detenían donde se detenía el contenido, es decir, en el Estado que gobernaba la sociedad civil, mientras que las ideas y valores que apuntaban más allá de este sistema social eran almacenados en el campo del espíritu absoluto, en el sistema de la filosofía dialéctica.

Sin embargo, el método que operaba en este sistema tenía mayor alcance que los conceptos que lo llevaron a su fin. A través de la dialéctica, la historia se había convertido en una parte del contenido mismo de la razón. Hegel había demostrado que las fuerzas materiales e intelectuales de la humanidad estaban ya lo bastante desarrolladas como para que la práctica social y política del hombre realizase la razón. La filosofía misma se aplicaba, así, directamente a la teoría y práctica social, no como una fuerza externa, sino como su heredera legítima. Si había de existir algún progreso más allá de esta filosofía, tendría que ser un avance más allá de la filosofía misma y, al mismo tiempo, más allá del orden social y político al que la filosofía había unido su destino.

Es ésta la conexión intrínseca que nos induce a abandonar el orden cronológico y a discutir los fundamentos de la teoría marxista antes de ocuparnos de la primitiva sociología francesa y alemana. El impacto de la filosofía hegeliana en la teoría social, y la función específica de la moderna teoría social, sólo pueden llegar a ser comprendidas a partir de la forma plenamente revelada de la filosofía de Hegel y de sus tendencias críticas, tal como pasaron a la teoría marxista.

1. Los fundamentos de la teoría dialéctica de la sociedad

1. *La negación de la filosofía*

La transición de Hegel a Marx es, en todo respecto, la transición a un orden de verdad esencialmente diferente, no susceptible de ser interpretado en términos filosóficos. Veremos que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son todas conceptos filosóficos. Ni siquiera los primeros escritos de Marx son filosóficos. Ellos expresan la negación de la filosofía, aunque todavía lo hacen con un lenguaje filosófico. Naturalmente, algunos de los conceptos fundamentales de Hegel se dejan ver en el desarrollo de Hegel a Feuerbach y a Marx, pero no es posible abordar la teoría marxista mostrando la metamorfosis de las viejas categorías filosóficas. Cada uno de los conceptos de la teoría marxista tiene una fundamentación materialmente diferente, así como la nueva teoría tiene un nuevo marco y una nueva estructura conceptual que no puede ser derivada de teorías anteriores.

Para abordar el problema, diremos en primer lugar que en el sistema hegeliano todas las categorías culminan en el orden existente, mientras que en Marx se refieren a la negación de este orden. La teoría de Marx es una «crítica» en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente.

Marx consideraba la filosofía de Hegel como la declaración de principios burgueses más avanzada y comprensiva. La clase media alemana del tiempo de Hegel no había alcanzado aún el poderío económico y político que poseía la clase media de las naciones de Europa occidental. Por lo tanto, el sistema de Hegel desarrolló y completó «en pensamiento» todos aquellos principios burgueses (completados en «la realidad» en otras naciones occidentales) que todavía no formaban parte de la realidad social alemana. Hacía de la razón la única norma universal de la sociedad; reconocía el papel desempeñado por el trabajo abstracto en la integración de los intereses individuales divergentes dentro de un «sistema» unificado «de necesidades»; revelaba las implicaciones revolucionarias de las ideas liberales de libertad e igualdad; describía la historia de la sociedad civil como la historia de los irreconciliables antagonismos inherentes a este orden social.

Marx destaca particularmente las decisivas contribuciones del concepto hegeliano del trabajo. Hegel había dicho que la división del trabajo y la interdependencia general del trabajo individual en el sistema de las necesidades iguales determinan el sistema del Estado y de la sociedad. Además, el proceso del trabajo determina igualmente el desarrollo de la conciencia. La «lucha a vida o muerte» entre el señor y el siervo abre el camino a la libertad autoconsciente.

Asimismo, es necesario recordar que la filosofía de Hegel se basa en una interpretación específica de la relación sujeto-objeto. Hegel convierte el antagonismo epistemológico tradicional entre sujeto (conciencia) y objeto, en la reflexión de un antagonismo histórico definido. El objeto aparece primero como objeto de deseo, algo que

ha de ser configurado y apropiado con el fin de satisfacer una necesidad humana. En el curso de la apropiación, el objeto se manifiesta como la «otredad» del hombre. El hombre no está «consigo mismo» cuando trata con los objetos de sus deseos y de su trabajo, sino que depende de un poder externo. Tiene que vérselas con la naturaleza, el azar y los intereses de otros propietarios. El desarrollo más allá de este punto de la relación entre la conciencia y el mundo objetivo constituye un proceso social. Conduce primero al total «extrañamiento» de la conciencia; el hombre se ve abrumado por las cosas que él mismo ha hecho. Por lo tanto, la realización de la razón implica la superación de este extrañamiento, el establecimiento de una condición en la que el sujeto se conozca y posea a sí mismo en todos sus objetos.

Esta demostración del papel desempeñado por el trabajo, y del proceso de la reificación y su abolición es, según Marx, la mayor realización de la *Fenomenología del Espíritu*. Pero en ésta se pierde toda la fuerza de la demostración, ya que Hegel afirma que la unidad del sujeto y del objeto ya había sido consumada y el proceso de la reificación superado. En su Estado monárquico, los antagonismos de la sociedad civil han sido relegados, y todas las contradicciones se reconcilian finalmente en el reino del pensamiento o del espíritu absoluto.

¿Coincidía efectivamente la «verdad» con el orden político y social dado? Entonces, ¿la historia había dispensado a la teoría de toda necesidad de trascender el sistema de vida dado en la sociedad? La respuesta afirmativa de Hegel se basaba en el supuesto de que las formas sociales y políticas habían llegado a adecuarse a los principios de la razón, de modo que las más altas potencialidades del hombre podían ser desarrolladas mediante el desarrollo de las formas sociales existentes. Esta conclusión implicaba un cambio decisivo en la relación entre la realidad y la teoría; se sostenía que la realidad coincidía con la teoría. En la forma que finalmente le da Hegel, la teoría, la depositaria adecuada de la ver-

dad, parece recibir los hechos tal como son y proclamarlos conformes a la razón.

La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de los elementos, de modo que si un elemento material o un hecho no pueden ser conectados con el proceso de la razón, la verdad del todo queda destruida. Según Marx, tal elemento existía, era el *proletariado.* La existencia del proletario contradice la supuesta realidad de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón. El destino del proletariado no es la realización de las potencialidades humanas, sino lo contrario. Si la propiedad constituye la principal dotación de una persona libre, el proletario no es libre ni tampoco es una persona, ya que no posee propiedad alguna. Si el ejercicio del espíritu absoluto, el arte, la religión y la filosofía, constituyen la esencia del hombre, el proletario está excluido definitivamente de esta esencia, pues su existencia no le permite tener tiempo para dedicarse a estas actividades.

Además, la existencia del proletariado vicia no sólo la sociedad racional de la *Filosofía del Derecho* de Hegel; vicia también toda la sociedad burguesa. El proletariado se origina en el proceso del trabajo, y es el ejecutor efectivo o el sujeto del trabajo en esta sociedad. No obstante, *el trabajo, como lo mostró el mismo Hegel,* determina la esencia del hombre y la forma social que ésta adopta. *Entonces, si la existencia del trabajo testimonia «la pérdida* completa del hombre» y esta pérdida es el resultado de la forma de trabajo en que se basa la sociedad civil, la sociedad es totalmente viciosa y el proletariado expresa una negatividad total: «el sufrimiento universal» y «la injusticia universal»[1]. La realidad de la razón, del derecho y de la libertad, se convierte entonces en la realidad de la falsedad, la injusticia y la esclavitud.

La existencia del proletariado ofrece así un vivo testimonio del hecho de que la verdad no ha sido aún realizada. La historia y la realidad social mismas «nie-

gan» así la filosofía. La crítica de la sociedad no puede ser llevada a cabo por la doctrina filosófica, sino que se convierte en tarea de la práctica sociohistórica.

Antes de dar los lineamientos del desarrollo de la teoría marxista, es necesario distinguirla de otras formas contemporáneas construidas en base a la «negación de la filosofía». La profunda convicción de que la filosofía había llegado a su fin impregnó las primeras décadas posteriores a la muerte de Hegel. Se expandió la creencia de que la historia del pensamiento había alcanzado un momento decisivo y de que sólo quedaba un medio en el que podía encontrarse «la verdad» y ponerla a funcionar, a saber, la existencia concreta material del hombre. Las estructuras filosóficas hasta entonces habían situado «la verdad», fuera de la lucha histórica del hombre, bajo la forma de un complejo de principios abstractos y trascendentales. Sin embargo, ahora, la emancipación del hombre podía convertirse en obra del hombre, en meta de su práctica autoconsciente. El verdadero ser, la razón y el sujeto libre podían transformarse ahora en realidades históricas. De acuerdo con esto, los sucesores de Hegel exaltaron la «negación de la filosofía» como «realización de Dios» a través de la deificación del hombre (Feuerbach), como «realización de la filosofía» (Feuerbach, Marx), y como realización de la «esencia universal» del hombre (Feuerbach, Marx).

2. *Kierkegaard*

¿Quién y qué realiza la esencia del hombre? ¿Quién realiza la filosofía? Las diferentes respuestas a estas preguntas agotan las tendencias de la filosofía poshegeliana. Se pueden distinguir dos tipos generales. El primero, representado por Feuerbach y Kierkegaard, incide sobre el individuo aislado; el segundo, representado por Marx, penetra los orígenes del individuo en el proceso del trabajo social y muestra cómo este proceso es la base de la liberación del hombre.

Hegel había demostrado que la existencia más plena del individuo es su vida social. El empleo crítico del método dialéctico tiende a revelar que la voluntad individual presupone una sociedad libre, y que, por lo tanto, la verdadera liberación del individuo requiere la liberación de la sociedad. El fijarse en el individuo aislado significaría, pues, adoptar una posición abstracta, ya desechada por Hegel. El materialismo de Feuerbach y el existencialismo de Kierkegaard, aunque encarnan muchos de los rasgos de una teoría social profundamente enraizada, no van más allá de los enfoques anteriores, religiosos y políticos, de este problema. Por otra parte, la teoría marxista se asienta como una teoría crítica de la sociedad y rompe con las tendencias y formulaciones tradicionales.

La interpretación individualista que Kierkegaard hace de «la negación de la filosofía» desarrolló inevitablemente una fiera oposición al racionalismo occidental. El racionalismo, como hemos mostrado, es esencialmente universal, y la razón reside en el ego pensante y en el espíritu objetivo. La verdad tiene como morada, ya a la «pura razón» universal, intocada por las circunstancias de la vida individual, ya al espíritu universal, que puede florecer a pesar de que los hombres sufran y mueran. En ambos casos se abandona la felicidad material del hombre por la introversión de la razón o por su adecuación prematura al mundo tal como se presenta.

Los individualistas alegaban que la filosofía racionalista no se preocupaba por las necesidades y aspiraciones actuales del hombre. A pesar de que pretendía responder a los verdaderos intereses de éste, era incapaz de dar una respuesta a la simple búsqueda de la felicidad. Era incapaz de ayudar al hombre en las decisiones concretas que éste se ve obligado a tomar constantemente. Si, como sostenían los racionalistas, la existencia real y única del individuo (que no puede nunca ser reducido al universal) no es el tema primordial de la filosofía, y la verdad no puede ser hallada en esta existencia única ni relacionada con ella, todos los esfuerzos filosóficos re-

sultan superfluos y hasta peligrosos. Pues servían para distraer al hombre del único dominio en el que necesita y busca la verdad. Por lo tanto, el único criterio genuino para juzgar una filosofía es su capacidad de salvar al individuo.

Según Kierkegaard, el individuo no es la subjetividad pensante, sino la «subjetividad que existe éticamente». La única realidad que le importa es su propia «existencia ética» [2]. La verdad no reside en el conocimiento, pues la percepción sensible y el saber histórico constituyen meras apariencias, y el pensamiento «puro» no es más que un «fantasma». El conocimiento trata sólo de lo posible y es incapaz de hacer que nada sea real y aun de captar la realidad. La verdad reside sólo en la acción y sólo puede ser experimentada a través de la acción. La existencia propia del individuo es la única realidad que puede ser efectivamente comprendida y el mismo individuo existente es el único sujeto o ejecutor de esta comprensión. Su existencia es una existencia pensante, pero su pensamiento está determinado por su vida individual, de modo que todos sus problemas surgen y se resuelven en su actividad individual.

Cada individuo, en su individualidad más íntima, se encuentra aislado de todos los demás [3]; es esencialmente único. No hay unión, comunidad o «universalidad» que impugne su dominio. La verdad es siempre el resultado de su propia decisión *(Entscheidung)*, y sólo puede ser realizada en los actos libres que se desprenden de su decisión. La única opción abierta al individuo es la opción entre la salvación eterna y la condena eterna.

El individualismo de Kierkegaard se convierte en el absolutismo más enfático. Hay sólo una verdad, la dicha eterna en Cristo; y sólo una decisión apropiada, la de vivir una vida cristiana. La obra de Kierkegaard es el último gran intento de restaurar la religión como instrumento supremo para liberar a la humanidad del impacto destructivo de un orden social opresor. Toda su filosofía encierra una fuerte crítica de su sociedad, a la cual acusa de distorsionar y quebrantar las facultades humanas. El

remedio de esto estaría en el cristianismo y en la realización de una vida cristiana. Kierkegaard sabía que este tipo de vida implicaba una constante lucha y en último término la derrota y la humillación, y que una existencia cristiana dentro de las formas sociales vigentes era de hecho imposible. La Iglesia debía separarse del Estado, pues cualquier dependencia de la Iglesia respecto al Estado constituía una traición al cristianismo. El verdadero papel de la Iglesia, liberada de toda restricción forzada, es el de denunciar las injusticias y la esclavitud prevalecientes y mostrar el interés supremo del individuo, su salvación.

La salvación no puede estar en las instituciones y autoridades externas, ni puede alcanzarse jamás mediante el puro pensamiento. Por consiguiente, Kierkegaard hace recaer ahora la tarea de llevar a cabo una vida verdadera en el individuo concreto, el mismo individuo que es la preocupación básica del cristianismo. El individuo es la «verdad» y no la razón, o la humanidad o el Estado, ya que el individuo es la única realidad. «Lo que existe es siempre un individuo; lo abstracto no existe» [4].

Kierkegaard retorna a la función original de la religión; su llamada al individuo destituido y atormentado. Devuelve así al cristianismo su fuerza combativa y revolucionaria. La aparición de Dios asume de nuevo el aspecto aterrador de un acontecimiento histórico que se cierne repentinamente sobre una sociedad en decadencia. La eternidad toma un aspecto temporal, mientras que la realización de la felicidad se convierte en un asunto vital e inmediato de la vida diaria.

Empero, Kierkegaard se aferraba a un contenido que no podía ya tomar una forma religiosa. La religión estaba condenada a compartir el destino de la filosofía. La salvación de la humanidad no podía residir ya en el dominio de la fe, especialmente desde el momento en que las fuerzas históricas en ascenso se habían puesto en marcha, llevando hacia adelante el núcleo revolucionario de la religión hacia la lucha concreta por la liberación social. En estas circunstancias, la protesta religiosa resultaba dé-

bil e impotente, y el individualismo religioso podía llegar a volverse en contra del mismo individuo que pretendía salvar. Si se le deja sólo en el mundo interior del individuo, «la verdad» queda separada del vértice político y social al cual pertenece.

Los ataques de Kierkegaard al pensamiento abstracto lo condujeron a arremeter en contra de ciertos conceptos universales que defienden la igualdad y dignidad esencial del hombre. Kierkegaard sostiene que la humanidad *(reine Menschheit)* es una «negatividad», una mera abstracción a partir del individuo y una nivelación de todos los valores existenciales [5]. La «totalidad» de la razón, en la que Hegel veía la consumación de la verdad, es también una «mera abstracción» [6]. Podremos ver mejor ahora cuán lejos está de una materia puramente filosófica este enfoque de la filosofía sobre el carácter único del individuo, y en qué medida perpetúa su aislamiento político y social, si consideramos la actitud de Kierkegaard ante el movimiento socialista. No hay duda, afirma, de que «la idea de socialismo y de comunidad *(Gemeinschaft)* es incapaz de salvar a la época» [7]. El socialismo es uno entre los muchos intentos de degradar a los individuos igualándolos a todos con el fin de eliminar «todas las distinciones y diferencias orgánicas y concretas» [8]. Es función de un resentimiento por parte de los más en contra de los pocos que poseen y representan los más altos valores; el socialismo forma parte, pues, de la rebelión general contra los individuos extraordinarios.

El ataque antirracionalista a los universales se hace cada vez más importante en el desarrollo subsiguiente del pensamiento europeo. El asalto a la razón universal fue transformado fácilmente en un ataque a las implicaciones sociales positivas de este universal. Hemos indicado ya que el concepto de razón estaba vinculado con ideas avanzadas como la igualdad esencial de los hombres, el imperio de la ley, las normas de la racionalidad en el Estado y la sociedad, y que así el racionalismo oc-

cidental se hallaba definitivamente vinculado con las instituciones fundamentales de la sociedad liberal. En el campo ideológico, la lucha contra este liberalismo comenzó con un ataque al racionalismo. La posición denominada «existencialismo» desempeñó un papel importante en este ataque. Primero negaba la dignidad y la realidad del universal. Esto condujo a un rechazo de cualquiera norma racional universalmente válida para el Estado y la sociedad. Más tarde se declaraba que no existían vínculos entre individuos, Estados y naciones que los convirtiesen en un todo, la humanidad, y que las condiciones existenciales particulares de cada uno no pueden ser sometidas al juicio general de la razón. Las leyes, se afirmaba, no se fundan en cualidades universales del hombre en las que resida la razón; expresan más bien las necesidades de personas individuales, cuyas vidas regulan de acuerdo a sus requerimientos existenciales. Esta desmovilización de la razón hizo posible la exaltación de ciertas particularidades (tal como la raza o lo genuino) consideradas como los valores más altos.

3. *Feuerbach*

Feuerbach toma como punto de partida el hecho que Kierkegaard había dejado de reconocer, a saber, que en los tiempos presentes el contenido humano de la religión sólo puede ser preservado abandonando la forma religiosa, la forma ultraterrestre. La realización de la religión requiere su negación. La doctrina de Dios (teología) ha de ser cambiada en doctrina del hombre (antropología). La felicidad eterna comenzará con la transformación del reino de los cielos en república de la tierra.

Feuerbach está de acuerdo con Hegel en que la humanidad ha alcanzado su madurez. La tierra está lista para ser transformada, mediante la práctica consciente y colectiva de los hombres, en un reino de razón y libertad. Por consiguiente, esboza una «Filosofía del Futuro», a la cual considera como la culminación lógica e histó-

rica de la Filosofía de Hegel. «La nueva filosofía es la realización de la filosofía hegeliana, y aún más, de toda la filosofía anterior» [9]. La negación de la religión había comenzado con la transformación hegeliana de la teología en lógica; termina con la transformación feuerbachiana de la lógica en antropología [10]. La antropología, para Feuerbach, es una filosofía que tiende hacia la emancipación concreta del hombre, y bosqueja, por lo tanto, las condiciones y cualidades de una existencia humana efectivamente libre. Una filosofía semejante no puede ser idealista, ya que los medios para llevar a cabo una existencia humana libre mediante la liberación de hecho están al alcance de la mano. El gran error de Hegel fue el de aferrarse al idealismo en una época en que la solución materialista del problema estaba al alcance de la mano. La nueva filosofía es, entonces, una realización de la filosofía hegeliana, pero sólo como su negación.

Al aceptar el estado dado del mundo como adecuado a las normas de la razón, Hegel contradecía sus propios principios y uncía la filosofía a un contenido externo, el de su época. Sus distinciones críticas son, en última instancia, meras distinciones dentro de lo dado, y su filosofía tiene un «significado crítico y no un significado genético-crítico» [11]. Este último tipo de filosofía no sólo demuestra y comprende su objeto, sino que investiga su origen y pone así en cuestión su derecho a existir. La situación presente del hombre es el resultado de un largo proceso histórico en el que todos los valores trascendentales han sido «secularizados» y convertidos en metas de la vida empírica del hombre. La felicidad, que éste buscaba en el cielo y en el puro pensamiento, puede ahora cumplirse en la tierra. Sólo un análisis «genético» permitirá a la filosofía proporcionar las ideas capaces de ayudar al hombre en su liberación *real*. Hegel, según Feuerbach, no llevó a cabo dicho análisis. Su construcción de la historia presuponía que la etapa de desarrollo alcanzada en su tiempo constituía el fin inmanente de todas las etapas anteriores.

Además, el análisis genético no sólo concierne a la fi-

losofía de la historia, sino también a la lógica y a la psicología. Es aquí donde Hegel falló más, pues el pensamiento, en su sistema, no es sometido a ningún análisis genético. Desde el comienzo, el ser es concebido como pensamiento. Entra en el sistema, no como el «hecho» del mundo externo, que al principio está simplemente «dado» y es distinto al pensamiento, sino como la noción. Y en la elaboración del sistema el ser se convierte en un modo derivado del pensamiento, o, como dice Feuerbach, en el «predicado del pensamiento». En consecuencia, la naturaleza es derivada de la estructura y del movimiento del pensamiento, lo cual constituye una inversión total de la verdadera situación de hechos.

En su análisis genético del pensamiento, Feuerbach parte, *per contra,* del hecho obvio de que la naturaleza es la realidad primaria y el pensamiento la secundaria. «La verdadera relación del pensamiento con el Ser es ésta: el Ser es sujeto, el pensamiento es predicado. El pensamiento brota del Ser, pero el Ser no brota del pensamiento» [12].

La Filosofía, por lo tanto, debe comenzar con el Ser, no con el ser abstracto-en-cuanto-tal de Hegel, sino con el ser concreto, es decir, con la naturaleza. «La esencia del Ser *qua* Ser es la esencia de la naturaleza» [13]. Sin embargo, la nueva filosofía no ha de ser una filosofía de la naturaleza en el sentido tradicional. La naturaleza adquiere relevancia sólo en la medida en que condiciona la existencia humana; es el hombre el que ha de constituir el contenido propio y el interés de esta filosofía. La liberación del hombre requiere la liberación de la naturaleza, de la existencia natural del hombre. «Toda ciencia debe estar fundada en la naturaleza. La teoría es una mera hipótesis en tanto la base natural de la teoría no esté establecida. Esto se aplica especialmente a la teoría de la libertad. La nueva filosofía logrará 'naturalizar' a la libertad, que había sido hasta ahora una mera hipótesis antinatural y supranatural» [14].

Feuerbach se une a la gran tradición de los filósofos materialistas que, tomando como punto de partida el es-

tado actual del hombre en la naturaleza y la sociedad, consideraban ilusorias las soluciones idealistas. El duro hecho de que a los impulsos naturales del hombre no se les permitía una salida adecuada, hacía de la razón y de la libertad simples mitos, en lo referente a las realidades sociales. Hegel había cometido una imperdonable ofensa contra el individuo, al construir el dominio de la razón sobre los fundamentos de una humanidad esclavizada. A pesar de todo el progreso histórico, dice Feuerbach, el hombre está todavía necesitado, y el hecho profundo que encuentra la filosofía es el «sufrimiento». Esto, y no el conocimiento, es lo primordial en la relación del hombre con el mundo objetivo. «El sufrimiento precede al pensamiento» [15]. Y no es posible vislumbar una realización de la razón, en tanto este sufrimiento no haya sido eliminado.

Hemos dicho ya que «el sufrimiento universal» que veía Marx en la existencia del proletariado negaba para él la realidad de la razón. El «principio del sufrimiento», según Marx, estaba enraizado en la forma histórica de la sociedad y se requería la acción social para lograr su abolición. Feuerbach, *per contra,* introduce a la naturaleza como el fundamento y el medio para la liberación de la humanidad. La Filosofía es negada y consumada por la naturaleza. El sufrimiento del hombre es una relación «natural» del sujeto viviente con su contorno objetivo, ya que el objeto se opone y abruma al sujeto. La naturaleza configura y determina el ego desde afuera, volviéndolo esencialmente «pasivo». El proceso de la liberación no puede eliminar esta pasividad, pero sí puede transformarla de fuente de privaciones y penas en fuente de abundancia y disfrute.

La concepción que Feuerbach tiene del *ego* invierte la concepción tradicional, que había motivado la filosofía moderna desde Descartes. El *ego,* según Feuerbach, es primordialmente receptivo, no espontáneo; es determinado y no autodeterminante; es el sujeto pasivo de la recepción y no del sujeto activo del pensamiento. «El pensamiento objetivo verdadero, la filosofía objetiva ver-

dadera surge sólo de la *negación* del pensamiento, del ser *determinado* por el objeto, de la *pasión*, fuente de todo placer y necesidad» [16]. De este modo, el naturalismo de Feuerbach sostiene que la percepción, la sensibilidad *(Sinnlichkeit)*, la sensación *(Empfindung)* son los órganos propios de la filosofía. «El objeto en su verdadero significado está dado sólo por los sentidos» [17]; «nada es incuestionable e inmediatamente cierto, excepto el objeto de los sentidos, de la percepción y de la sensación» [18].

Es este el punto donde comienza la crítica de Marx a Feuerbach. Marx defiende a Hegel en este punto en contra de Feuerbach. Hegel había negado que la certidumbre sensible fuese el criterio supremo de la verdad, basándose en que, primero, la verdad es un universal que no puede alcanzarse en una experiencia que implica lo particular, y segundo, que la verdad encuentra su plenitud en un proceso histórico llevado a cabo por la práctica colectiva de los hombres. Esto último es básico, y tanto la certidumbre sensible como la naturaleza se ven arrastrados por el movimiento, de modo que cambian de contenido en el transcurso [19].

El argumento de Hegel es que el trabajo introduce la certidumbre sensible y la naturaleza en el proceso histórico. Por concebir la existencia humana en términos de los sentidos, Feuerbach descuidó por completo esta función material del trabajo. «Insatisfecho del pensamiento abstracto, Feuerbach recurre a la percepción de los sentidos *(Anschauung)*; pero no comprende nuestra naturaleza sensible como actividad práctica, humano-sensible» [20].

El trabajo transforma las condiciones naturales de la existencia humana en condiciones sociales. Por lo tanto, al omitir el proceso del trabajo de su filosofía de la libertad, Feuerbach omitía el factor decisivo a través del cual la naturaleza puede llegar a convertirse en el medio para la liberación. Su interpretación del libre desarrollo del hombre como desarrollo «natural» dejaba de lado las condiciones históricas de la liberación y hacía de la

libertad un acontecimiento enmarcado dentro del orden existente. Su «materialismo perceptivo» sólo percibe «individuos separados dentro de la sociedad burguesa» [21].

Marx centraba su teoría en el proceso del trabajo y al hacerlo se acogía y llevaba a cabo el principio de la dialéctica hegeliana de que la estructura del contenido (la realidad) determina la estructura de la teoría. Hacía de los fundamentos de la sociedad civil los fundamentos de la teoría de la sociedad civil. Esta sociedad opera sobre los principios del trabajo universal, y considerando el proceso del trabajo decisivo para la *totalidad* de la existencia humana; el trabajo determina el valor de todas las cosas. Puesto que la sociedad se perpetúa por el continuo cambio universal de los productos del trabajo, la totalidad de las relaciones humanas está gobernada por las leyes inmanentes de la economía. El desarrollo del individuo y el alcance de su libertad dependen de la medida en que su trabajo satisface una necesidad social. Todos los hombres son libres, pero los mecanismos del proceso del trabajo gobiernan esta libertad. El estudio del proceso del trabajo es, en última instancia, absolutamente necesario para descubrir las condiciones de la realización de la razón y de la libertad en sentido real. Un análisis crítico de este proceso constituye, pues, el tema final de la filosofía.

4. *Marx: el trabajo alienado*

Los escritos de Marx entre 1844 y 1846 consideran que la forma de trabajo de la sociedad moderna constituye «la alienación» total del hombre. El empleo de esta categoría vincula el análisis económico de Marx con una categoría básica de la filosofía hegeliana. La división social del trabajo, declara Marx, se lleva a cabo sin tomar en consideración el talento de los individuos o el interés de la totalidad y obedece más bien enteramente a las leyes capitalistas de la producción de bienes. Bajo el im-

perio de estas leyes el producto del trabajo, la mercancía, parece determinar la naturaleza y el fin de la actividad humana. Dicho de otro modo, los materiales que deberían servir a la vida llegan a regir su contenido y su meta, y la conciencia del hombre se vuelve enteramente víctima de las relaciones de la producción material.

De este modo, la proposición materialista que constituye el punto de partida de la teoría de Marx establece en primer lugar un hecho histórico, denunciando el carácter materialista del orden social predominante, en el que una economía incontrolada rige todas las relaciones humanas. Al mismo tiempo, la proposición de Marx es una proposición *crítica,* que señala que la relación existente entre la conciencia y la existencia social es una relación falsa, que debe ser superada para que la verdadera relación pueda salir a la luz. La verdad de la tesis materialista tiene así que ser llevada a cabo mediante su negación.

Marx subraya repetidamente que su punto de partida materialista le viene impuesto por la cualidad materialista de la sociedad que le toca analizar. Declara que empieza con un «hecho económico» reconocido aun por la economía política clásica [22]. En el transcurrir de la sociedad moderna, «el trabajador se hace tanto más pobre cuanto más riqueza produzca y cuanto más aumente en poder y extensión su producción. Mientras más bienes produzca, más barato se vuelve el obrero. La depreciación del mundo humano va de la mano con la explotación *(Verwertung)* del mundo objetivo» [23]. La economía política clásica (Marx cita a Adam Smith y a J. B. Say) admite que aun la gran riqueza social no significa más que «pobreza estacionaria» para el obrero [24]. Estos economistas habían mostrado que la pobreza no es de ningún modo el resultado de adversas circunstancias externas, sino del modo de trabajo predominante. «En la condición progresiva de la sociedad, la destrucción y el empobrecimiento del trabajador es el producto de su propio trabajo y de la riqueza que él mismo ha producido. La miseria surge, pues, de la *naturaleza* de la forma de trabajo predomi-

nante» y está enraizada en la esencia misma de la sociedad moderna [25].

¿Qué significación tiene esta forma de trabajo en lo que respecta al desarrollo del hombre? Con esta pregunta, la teoría marxista abandona «el plano de la economía política» [26]. La totalidad de las instituciones, leyes y relaciones económicas no puede ser tratada simplemente como un conjunto de hechos aislados y objetivos, sino como constituyente de una configuración histórica, dentro de la cual hacen los hombres sus vidas. Liberadas de las limitaciones de la ciencia especializada, las categorías económicas se convierten en factores determinantes de la existencia humana *(Daseizformen, Existennsbestimmungen)*, aunque denoten hechos económicos objetivos (como en el caso del bien, el valor, la renta de la tierra) [27]. Lejos de ser una mera actividad económica *(Erwerbstätigkeit)*, el trabajo es la «actividad existencial» del hombre, su «actividad consciente libre»; no un medio para mantener su vida *(Lebensmittel)*, sino un medio para desarrollar su «naturaleza universal» [28]. Las nuevas categorías evaluarán la realidad económica tomando en consideración lo que ésta ha hecho del hombre, de sus facultades, poderes y necesidades. Marx resume estas cualidades humanas al hablar de la «esencia universal» del hombre; el examen que Marx hace de la economía se efectúa teniendo en mente la pregunta sobre si la economía realiza el *Gattungswesen* del hombre *(universelles Wesen)*.

Este término remite a Feuerbach y a Hegel. La naturaleza propia del hombre radica en su universalidad. Sus facultades intelectuales y físicas sólo pueden ser cumplidas si todos los hombres existen como hombres, en la plenitud de sus recursos humanos. El hombre sólo es libre si todos los hombres son libres y existen como «seres universales». Cuando se alcance esta condición, la vida estará configurada por las potencialidades del género humano, que abarca las potencialidades de todos los individuos que lo componen. El énfasis en esta universalidad introduce también a la naturaleza en el autodesarro-

llo de la humanidad. El hombre es libre si «la naturaleza es su obra y su realidad», de modo que «se reconozca a sí mismo en el mundo que él mismo ha hecho» [29]

Todo esto tiene un evidente parecido con la idea de razón de Hegel. Marx va aun tan lejos como para describir la autorrealización del hombre en términos de la unidad entre el pensamiento y el ser [30]. Sin embargo, el problema ya no es filosófico, pues la autorrealización del hombre requiere ahora la abolición de la forma de trabajo existente y la filosofía es incapaz de obtener este resultado. La crítica se inicia en términos filosóficos porque la esclavitud del trabajo y su liberación son ambas condiciones que van más allá del marco tradicional de la economía política y que afectan a los fundamentos mismos de la existencia humana (que son del dominio propio de la filosofía), pero Marx abandona la terminología filosófica tan pronto ha elaborado su propia teoría. El carácter crítico y trascendental de las categorías económicas, expresado hasta entonces por conceptos filosóficos, es demostrado más tarde, en *El Capital,* mediante las categorías económicas en sí mismas.

Marx explica la alienación del trabajo tal como ésta se manifiesta, primero, en la relación del obrero con el producto de su trabajo y, después, en la relación del obrero con su propia actividad. El obrero en la sociedad capitalista produce bienes. La producción de bienes en gran escala requiere capital, es decir, grandes cantidades de riqueza utilizadas exclusivamente para promover la producción de bienes. Los bienes son producidos por empresarios independientes privados, con el fin de obtener una venta provechosa. El obrero trabaja para el capitalista, al cual entrega, a cambio de un salario contractualmente fijado, el producto de su trabajo. El capital tiene el poder de disponer de los productos del trabajo. Mientras más produce el obrero, mayor es el poder del capital y menor los medios que el obrero tiene de apropiarse de su producto. El trabajo se convierte así en víctima del poder que él mismo ha creado.

Marx resume este proceso como sigue: «El objeto que el trabajo produce, su producto, se encuentra como una *entidad ajena,* una fuerza que se ha hecho independiente de su productor. La realización del trabajo es su objetivación. En las condiciones económicas existentes, esta realización del trabajo aparece como su opuesto, como la negación *(Entwirklichung)* del obrero. La objetivación aparece como pérdida del objeto y esclavitud a través del objeto, y la apropiación como alienación y expropiación» [31]. Una vez entregado a las leyes de la producción capitalista, el trabajo se empobrece inevitablemente. Pues, «mientras más trabaja el obrero, más poderoso se vuelve el mundo ajeno de los objetos que produce y que se opone a él, y más pobre se vuelve él mismo...» [32]. Marx muestra este mecanismo en acción en la fluctuación de los salarios. Las leyes de la producción de mercancías, sin ninguna ayuda externa, mantienen los salarios en un nivel de pobreza estacionaria [33]:

> (Como resultado de ello), la realización del trabajo aparece como negación, en tal medida que se niega al trabajador hasta el punto de la inanición. La objetivación aparece como pérdida del objeto, en tal medida que el trabajador es privado de los objetos más necesarios para su vida y su trabajo. Además, sólo mediante los más grandes esfuerzos y con incalculables interrupciones llega el trabajo a convertirse en un objeto que el trabajador pueda dominar. La apropiación del objeto aparece como alienación en tal medida que mientras más objetos produce el obrero, tantos menos posee y tanto más cae bajo el influjo de su producto, el capital [34].

El obrero alienado de su producto está al mismo tiempo alienado de sí mismo. Su propio trabajo ya no es suyo, y el hecho de que se convierta en propiedad de otro acusa una expropiación que toca a la esencia misma del hombre. El trabajo en su verdadera forma es un medio para la verdadera autorrealización del hombre, para el desarrollo pleno de sus potencialidades; la utilización consciente de las fuerzas de la naturaleza ha de llevarse a cabo para la satisfacción y el goce del hombre. Sin embargo, en su forma actual, desvirtúa todas las facul-

tades humanas e impone sus propias satisfacciones. El obrero «no afirma, sino que contradice su esencia. En vez de desarrollar sus libres energías físicas y mentales, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por consiguiente, lo primero que siente es que está consigo mismo cuando está libre de su trabajo, y separado de sí mismo cuando está en su trabajo. Se siente en casa cuando no está trabajando y fuera de ella cuando trabaja. En consecuencia, no realiza su trabajo voluntariamente, sino bajo coacción. Es trabajo forzado y no constituye por lo tanto la satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer necesidades fuera de él» [35].

En consecuencia, «el hombre (obrero) sólo se siente actuando libremente en sus funciones animales tales como comer, beber, procrear..., mientras que en sus funciones humanas no es nada más que un animal» [36]. Esto vale tanto para el obrero (el productor expropiado) como para el que compra el trabajo de éste. El proceso de la alienación afecta a todos los estratos de la sociedad, distorsionando hasta las funciones «naturales» del hombre. Los sentidos, fuentes primarias de la libertad y la felicidad, según Feuerbach, quedan reducidos a un solo sentido, «el sentido de posesión» [37]. Consideran su objeto como algo que puede o no ser poseído. Aun el placer y el goce pasan de ser condiciones bajo las cuales el hombre desarrolla libremente su «naturaleza universal», a modos de «posesión y adquisición egoístas» [38].

El análisis que efectúa Marx del trabajo en el sistema capitalista es, pues, un análisis profundo, que va más allá de la estructura de las relaciones económicas, hasta el contenido humano efectivo. Relaciones tales como la relación entre el capital y el trabajo, el capital y la mercancía, y entre las mercancías entre sí son comprendidas como relaciones humanas, relaciones de la existencia social del hombre. Aun la institución de la propiedad privada aparece como «el producto, el resultado y la consecuencia inevitable del trabajo alienado», y se deriva de los mecanismos del modo de producción social [39]. La alienación del trabajo conduce a la división del trabajo, ca-

racterística de todas las sociedades clasistas: «cada hombre tiene una esfera de actividades, particular y exclusiva, que se impone a él y de la que no puede escapar» [40]. Esta división del trabajo no es superada con la mera proclamación de la libertad abstracta del individuo en la sociedad burguesa. En última instancia, el trabajo separado de su objeto es «la alienación del hombre con respecto al hombre»; los individuos están aislados y enfrentados entre sí. Se relacionan unos con otros más bien a través de los bienes que intercambian, que a través de sus personas. La alienación del hombre con respecto a sí mismo constituye a la vez un extrañamiento con respecto a todos los demás hombres [41].

Los primeros escritos de Marx son la primera declaración explícita del proceso de la reificación *(Verdinglichung)*, a través de la cual la sociedad capitalista transforma todas las relaciones personales entre los hombres en relaciones objetivas entre cosas. Marx expone este proceso, en *El Capital,* como el «fetichismo de la mercancía». El sistema capitalista relaciona a los hombres entre sí a través de las mercancías que se intercambian. El *status* social de los individuos, su nivel de vida, la satisfacción de sus necesidades, su libertad y su poder están determinados por el valor de sus mercancías. Las capacidades y necesidades de los individuos no son tomadas en cuenta para esta evaluación. Hasta los atributos más humanos del hombre se convierten en una función del dinero, el sucedáneo general de los bienes de consumo. Los individuos participan en el proceso social sólo como propietarios de mercancías. Sus relaciones mutuas son las relaciones de sus respectivas mercancías [42]. La producción capitalista de bienes da como resultado esta mistificación, la de transformar las relaciones sociales entre los individuos en «cualidades de... las cosas mismas (los bienes de consumo) y aún más pronunciadamente transforma las interrelaciones de producción en una cosa (dinero)» [43]. Este resultado mistificador surge del modo de trabajo específico en la producción de bienes, en el que los individuos separados trabajan independientemente uno

de otros, satisfaciendo sus necesidades sólo a través de las necesidades del mercado:

> El fetichismo de la mercancía tiene su origen... en el carácter social peculiar del trabajo que la produce.
>
> Por regla general, los artículos utilitarios se convierten en mercancías sólo porque son productos del trabajo de individuos privados o grupos de individuos que efectúan su trabajo independientemente unos de otros. La suma del trabajo de todos estos individuos privados forma el agregado de trabajo de la sociedad (*gesellschaftliche Gesamtarbeit*). Como los productores sólo se comunican entre sí al intercambiar sus productos, el carácter social específico del trabajo de cada productor sólo se muestra en el acto del intercambio. En otras palabras, el trabajo del individuo sólo se afirma como parte del trabajo de la sociedad a través de las relaciones que el acto del intercambio establece directamente entre los productos, e, indirectamente, a través de éstos, entre los productores. Por lo tanto, para estos últimos, las relaciones que vinculan el trabajo de un individuo con el de todos los demás aparecen, no como una relación social directa entre individuos que trabajan, sino como lo que realmente son, relaciones materiales entre personas (*sachliche Verhältnisse von Personen*) y relaciones sociales entre cosas[44].

¿Qué logra esta reificación? Presenta las relaciones sociales efectivas entre los hombres como una totalidad de relaciones objetivas, ocultando, por ende, su origen, sus mecanismos de perpetuación y la posibilidad de su transformación. Y ocultan, sobre todo, su fondo y contenido humano. Si los salarios, como lo indica el proceso de reificación, expresan el valor del trabajo, la explotación es, en el mejor de los casos, un juicio subjetivo y personal. Si el capital no fuese otra cosa que el conjunto de riquezas empleado en la producción de bienes, aparecería entonces como el resultado acumulativo de la diligencia y de la habilidad productiva. Si el beneficio fuese la cualidad peculiar del capital utilizado, dicho beneficio podría presentar una recompensa al trabajo del empresario. Si la relación entre el capital y el trabajo se fundase en estas bases no implicaría iniquidad ni opresión; sería más bien una relación puramente objetiva y material, y la teoría económica sería una ciencia especializada como cualquier otra. Las leyes de la oferta y de la demanda, la

fijación del valor y de los precios, los ciclos económicos, etcétera, serían susceptibles de ser estudiados como leyes y hechos objetivos, prescindiendo de su efecto sobre la existencia humana. El proceso económico de la sociedad sería un proceso natural, y el hombre, con todas sus necesidades y deseos, desempeñaría en él, más bien, el papel de un *quantum* matemático objetivo que el de un sujeto consciente.

La teoría marxista rechaza esa ciencia económica y pone en su lugar la interpretación de que las relaciones económicas son relaciones existenciales entre los hombres. No hace esto en virtud de un sentimiento humanitario, sino en virtud del contenido efectivo de la economía misma. Las relaciones económicas parecen objetivas debido sólo al carácter de la producción de mercancías. Tan pronto como se escudriña tras este modo de producción y se analiza su origen, se puede ver que su *objetividad* natural es mera apariencia y que es en realidad una forma de existencia histórica específica que el hombre se ha dado a sí mismo. Además, una vez que este contenido sale a la luz, la teoría económica se convierte en una teoría *crítica*. «Cuando se habla de propiedad privada se piensa que se está hablando de algo externo al hombre. Cuando se habla del trabajo se siente que éste tiene que ver inmediatamente con el hombre mismo. La nueva formulación de la pregunta encierra ya su solución» [45]. Tan pronto como se descubre su carácter mistificador, las condiciones económicas aparecen como la negación completa de la humanidad [46]. La forma del trabajo pervierte todas las facultades humanas; la acumulación de la riqueza intensifica la pobreza, y el progreso técnico conduce «al dominio de la materia muerta sobre el mundo humano» [47]. Los hechos objetivos cobran vida y enjuician a la sociedad. Las realidades económicas exhiben su propia negatividad inherente.

Nos acercamos de este modo a los orígenes de la dialéctica marxista. Tanto en Marx como en Hegel, la dialéctica observa el hecho de que la negación inherente a la realidad constituye «el principio creador y motor».

La dialéctica es una «dialéctica de la negatividad»[48]. Cada hecho es más que un mero hecho; es una negación y una restricción de posibilidades reales. El trabajo asalariado es un hecho, pero al mismo tiempo es una restricción del trabajo libre que podía satisfacer las necesidades humanas. La propiedad privada es un hecho, pero es al mismo tiempo la negación de la apropiación colectiva de la naturaleza por el hombre.

La práctica social del hombre encierra tanto la negatividad como su superación. La negatividad de la sociedad capitalista reside en la alineación del trabajo; la negación de esta negatividad podría obtenerse con la abolición del trabajo alienado. La alienación ha tomado su forma más universal en la institución de la propiedad privada; el remedio a la alienación sería, pues, la abolición de la propiedad privada. Es sumamente importante señalar que Marx considera la abolición de la propiedad privada simplemente como un medio para la abolición del trabajo alienado y no como un fin en sí. La socialización de los medios de producción sería por lo tanto un mero hecho económico igual a cualquier otra institución económica. Su pretensión de ser el comienzo de un nuevo orden social depende de lo que el hombre haga con los medios de producción socializados. Si éstos no son utilizados para el desarrollo y la satisfacción del individuo libre, la socialización se reduciría simplemente a una nueva forma de subyugar a los individuos a una universalidad hipostasiada. La abolición de la propiedad privada sólo inaugura un sistema social esencialmente nuevo, si los individuos libres y no la «sociedad« se hacen dueños de los medios de producción socializados. Marx previene expresamente en contra de esta nueva «reificación» de la sociedad: «se debe evitar por encima de todo el establecer de nuevo a la 'sociedad' como una abstracción opuesta a los individuos. El individuo *es* la entidad social *(das gesellschaftliche Wesen)*. La expresión de su vida... es, por lo tanto, una expresión y una verificación de la *vida de la sociedad*»[49].

La verdadera historia de la humanidad sería, en senti-

do estricto, la historia de los individuos libres, en la que los intereses de la totalidad estarían íntimamente ligados con la existencia individual de cada quien. En todas las formas anteriores de sociedad, el interés de la totalidad residía en instituciones políticas y sociales separadas, que representaban el derecho de la sociedad frente al derecho del individuo. La abolición de la propiedad privada acabaría de una vez con todo esto, pues señalaría que el «hombre está de vuelta de la familia, la religión, el Estado, etc., y que ha alcanzado su existencia *humana*, es decir, *social*» [50].

Luego, es el individuo libre y no un nuevo sistema de producción lo que ejemplifica el hecho de que el interés común y el interés particular se han fusionado. La meta es el individuo. La tendencia «individualista» es fundamental como interés en la teoría marxista. Hemos mostrado el papel desempeñado por lo universal en las teorías tradicionales, y hemos subrayado el hecho de que la realización humana, lo que hemos llamado «la verdad» ejemplificada, sólo podía ser concebida en términos del concepto universal abstracto en tanto la sociedad guardase la forma que tenía. Desgarrada por los constantes conflictos entre los intereses individuales, las condiciones concretas de la vida social burlaban «la esencia universal» del hombre y de la naturaleza. Además, como las realidades sociales predominantes contradecían esta esencia y, por ende, contradecían «la verdad», esta última sólo podía refugiarse en el espíritu, donde era hipostasiada como un universal abstracto.

Marx explica cómo se llegó a esta situación, mostrando sus orígenes en la división del trabajo de la sociedad clasista y, particularmente, en el divorcio entre las fuerzas de producción materiales e intelectuales que se desprendía de ella:

> Las fuerzas de producción, el estado de la sociedad y la conciencia tienen necesariamente que contradecirse unos a otros, porque la división del trabajo implica la posibilidad y aun el hecho de que la actividad intelectual y material —el goce y el trabajo, la producción y el consumo— recaigan en individuos diferentes.

La división del trabajo... se manifiesta también en la clase dirigente como la división del trabajo mental y material, de modo que en el interior de esta clase algunos aparecen como los pensadores... mientras que la actitud de otros ante estas ideas e ilusiones es más pasiva y receptiva, porque son en realidad los miembros activos de la clase y tienen menos tiempo para construir por sí mismos estas ideas e ilusiones... Es evidente que fantasmas tales como «El Ser Supremo», la «Noción»... son la mera expresión idealista y espiritual, la aparente concepción del individuo aislado, la imagen misma de las cadenas y limitaciones empíricas entre las que se movían el modo de producción de vida y el tipo de relaciones que lo acompañaban [51].

Así como la reproducción material de la totalidad social era el resultado de fuerzas ciegas, sobre las que el poder consciente del hombre no tenía ninguna influencia, el universo, mentalmente, surgía a la luz como una realidad independiente y creadora. Los grupos que gobernaban la sociedad se veían obligados a esconder el hecho de que sus intereses eran intereses privados, disimulándolos con la «dignidad de lo universal». «Toda nueva clase que toma el lugar de la clase dirigente, se ve obligada, con el fin de llevar a cabo sus objetivos, a presentar su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad... Da a sus ideas la forma de la universalidad y las presenta como las únicas ideas racionales y universalmente válidas» [52]. El conferir la universalidad a las ideas de la clase dirigente forma parte, pues, de los mecanismos de la sociedad clasista, y, por ende, una crítica a este tipo de sociedad destruiría también sus exigencias filosóficas.

Los conceptos universales utilizados son, en primer lugar, aquellos que hipostasian formas deseadas de existencia humana, es decir, conceptos como los de razón, libertad, justicia y virtud y también los de Estado, sociedad y democracia. Todos estos conceptos consideran que la esencia universal del hombre se encuentra materializada ya en las condiciones sociales predominantes o más allá, en un dominio suprahistórico. Marx señala también el hecho de que dichos conceptos se vuelven cada vez más universales en alcance con el avance de la socie-

dad. Las ideas de honor, lealtad, etc., que caracterizaban a los tiempos medievales y que constituían las ideas dominantes de la aristocracia, tenían una atracción mucho más restringida y se aplicaban a menor número de personas que las ideas de libertad, igualdad y justicia de la burguesía, lo cual refleja el hecho de que la base de esta clase es mucho más amplia. De este modo el desarrollo de las ideas dominantes se alinea con la creciente integración económica y social y al mismo tiempo la refleja. «Las abstracciones más generales surgen comúnmente sólo allí donde existe el más alto desarrollo concreto, donde un rasgo parece ser poseído al mismo tiempo por muchos y ser común a todos. Entonces no se le puede concebir ya como una forma particular» [53]. Mientras más avanza la sociedad, más «dominantes se vuelven las ideas abstractas, es decir, las ideas que toman cada vez más la forma de la universalidad» [54].

Este proceso, sin embargo, se convierte en su opuesto tan pronto como desaparecen las clases, y el interés de la totalidad se cumple en la existencia de cada individuo, pues entonces «ya no se hace necesario presentar un interés particular como general o al 'interés general' como interés dominante» [55]. El individuo se convierte en el sujeto actual de la historia, de tal modo que el universal es él y es él mismo el que manifiesta la «esencia universal» del hombre.

El comunismo, con su «abolición positiva de la propiedad privada», es, pues, por su naturaleza propia, una nueva forma de individualismo; no sólo un sistema económico nuevo y diferente sino un diferente sistema de vida. El comunismo es «la apropiación real *(Aneignung)* de la esencia del hombre por y para el hombre, y por lo tanto es el retorno completo y consciente del hombre a sí mismo como ser social, es decir, como ser humano». Es «la solución verdadera del conflicto del hombre con la naturaleza y con el hombre, de la brecha entre la existencia y la esencia, entre la reificación y la autodeterminación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género» [56]. Las contradicciones que están en la base

de la filosofía de Hegel y de toda la filosofía tradicional se resolverían en esta nueva forma de sociedad, pues son contradicciones históricas enraizadas en los antagonismos de la sociedad de clases. Las ideas filosóficas expresan condiciones históricas materiales, las cuales pierden su forma filosófica tan pronto como se las somete al escrutinio de la teoría crítica y tan pronto como son captadas por la práctica social consciente.

La filosofía de Hegel giraba en torno a la universalidad de la razón; era un sistema racional, con todas sus partes (tanto la esfera objetiva como la subjetiva) integradas en una totalidad comprensiva. Marx muestra que la sociedad capitalista puso en práctica al comienzo esta universalidad. El capitalismo desarrolló las fuerzas productivas para la totalidad de un sistema social uniforme. El capitalismo hizo imperar el comercio universal, la competencia universal y la interdependencia universal del trabajo y transformó a los hombres en «individuos históricos mundiales empíricamente universales» [57].

Sin embargo, esta universalidad, como ya hemos explicado, es una universalidad negativa, pues tanto las fuerzas productivas como las cosas que el hombre produce con ellas son utilizadas de tal modo que parecen ser productos de un poder ajeno e incontrolable. Constituye «un hecho empírico el que los individuos con la transformación de su actividad en actividad histórica mundial se han visto cada vez más esclavizados por un poder ajeno a ellos... un poder que se ha vuelto cada vez más grande y que en última instancia resulta ser el *mercado mundial*» [58]. La distribución de la oferta en el sistema internacional de producción de mercancías es un proceso universal ciego y anárquico, en el que la demanda del individuo es satisfecha sólo si éste puede cumplir con los requerimientos del intercambio. Marx llama a esta relación anárquica de la demanda y la oferta una forma «natural» de integración social, queriendo decir con esto que aparenta tener la fuerza de una ley natural en vez de operar, tal como debiera ser, bajo el control conjunto de todos los hombres.

5. *La abolición del trabajo*

La realización de la libertad y de la razón requiere una inversión de esta situación. «La dependencia universal, esa forma natural de la cooperación histórica mundial de los individuos, será transformada por la revolución comunista en el control y dominio consciente de estos poderes que, nacidos de la acción que los hombres ejercen unos sobre otros, han agobiado y gobernado al hombre hasta ahora bajo la forma de poderes totalmente ajenos a él» [59].

Además, como la situación que ha predominado «hasta ahora» es una universalidad negativa, que afecta a todas las esferas de la vida en todas partes, su transformación requiere una revolución *universal,* es decir, una revolución que, primero, invierta la *totalidad* de las condiciones predominantes y, segundo, reemplace éstas con un orden *universal.* En ella han de estar presentes los elementos materiales de una revolución completa, de modo que la convulsión no afecte las condiciones específicas dentro de la sociedad ya existente, sino más bien la «producción misma de la vida» que en ella prevalece, la «actividad total» en la que se basa [60]. Este carácter totalitario de la revolución se hace necesario debido al carácter totalitario de las relaciones capitalistas de producción. «El intercambio universal moderno sólo puede llegar a ser controlado por el individuo... si es controlado por todos» [61].

La convulsión revolucionaria, que acaba con el sistema de la sociedad capitalista, libera todas las potencialidades de la satisfacción general que se habían desarrollado en este sistema. De acuerdo con esto, Marx llama a la revolución comunista el acto de «apropiación» *(Aneignung),* queriendo decir que, con la abolición de la propiedad privada, el hombre obtendrá la verdadera propiedad sobre todas las cosas que hasta ahora le habían permanecido extrañas.

La apropiación está determinada por el objeto que ha de ser apropiado, es decir, por «las fuerzas productivas, desarrolladas totalmente y que sólo existen dentro del intercambio universal. Por lo tanto, ya sólo bajo este aspecto es como la apropiación ha de tener un carácter universal...»[62]. La universalidad existente en el estadio presente de la sociedad será traspuesta a un nuevo orden social donde, no obstante, tendrá un carácter diferente. Lo universal ya no operará como una fuerza natural ciega, una vez que el hombre haya logrado someter las fuerzas productivas disponibles «al poder de los individuos unidos». Entonces, por primera vez en la historia, el hombre tratará conscientemente «todas las bases naturales como criaturas del hombre»[63]. Su lucha con la naturaleza seguirá «un plan general» formulado «por individuos libremente combinados»[64].

La apropiación está determinada también por las personas que ejercen la apropiación. La alienación del trabajo crea una sociedad dividida en *clases* opuestas. Cualquier esquema social que efectúe una división del trabajo sin tomar en cuenta, para la asignación de los diferentes papeles a desempeñar, las habilidades y necesidades de los individuos, tendería a encadenar la actividad del individuo a fuerzas económicas externas. El modo de producción social (la forma en que se mantiene la vida del todo) circunscribe la vida del individuo y ata su existencia a relaciones prescritas por la economía, haciendo caso omiso de sus habilidades o necesidades subjetivas. La producción de bienes en el sistema de libre competencia ha agravado esta condición. Se suponía que los bienes asignados al individuo para la satisfacción de sus necesidades constituían un equivalente de su trabajo. La igualdad parecía, pues, estar garantizada, al menos en este respecto. El individuo no podía, sin embargo, elegir su trabajo. Este trabajo se lo prescribía su posición en el proceso social de la producción, posición que a su vez le venía impuesta por la distribución predominante de la riqueza y del poder.

El hecho de que existan clases contradice la libertad o, más bien, transforma la libertad en una idea abstracta. La clase circunscribe el alcance efectivo de la libertad individual en medio de la anarquía general, dentro del ámbito de libre juego que queda abierto al individuo. Cada quien es libre en la medida en que su clase sea libre y el desarrollo de la individualidad está confinado dentro de los límites de la clase a la que pertenece: el individuo se desenvuelve como «individuo de una clase».

La unidad económica y social efectiva es la clase, no el individuo. La clase «alcanza una existencia independiente contra y por encima de los individuos, de tal modo que estos últimos encuentran sus condiciones de existencia predeterminadas y es la clase a la que pertenecen la que les asigna su posición en la vida y su desarrollo personal. El individuo está subsumido en su clase» [65]. La forma de sociedad existente logra un orden universal sólo a través de la negación del individuo. El «individuo personal» se convierte en «individuo de clase» [66], y sus propiedades constitutivas se convierten en propiedades universales, compartidas por todos los demás miembros de su clase. Su existencia no es suya, sino de su clase. Recordamos la afirmación de Hegel de que el individuo *es* el universal y que actúa históricamente, no como persona privada, sino como ciudadano de su Estado. Marx considera que esta negación del individuo es el producto histórico de la sociedad de clases, y que es el ordenamiento del trabajo y no el Estado el que la realiza.

La inclusión de los inviduos en la clase constituye el mismo fenómeno que su sujeción a la *división del trabajo* [67]. Por división del trabajo, Marx entiende aquí el proceso de separar las diferentes actividades económicas en campos especializados y delimitados: primero, la industria y el comercio separados de la agricultura; luego, la industria separada del comercio; y, finalmente, este último subdividido en diferentes ramos [68]. Esta total diferenciación ocurre debido a los requisitos de la producción capitalista de bienes y es acelerada por el pro-

greso de la técnica. Es un proceso ciego y «natural». La totalidad de trabajo requerida para perpetuar la sociedad se presenta como una suma de trabajo dada *a priori*, organizada en forma definida. La específica división del trabajo existente parece una necesidad inalterable que envuelve al individuo entre sus redes. Los negocios se convierten en una entidad objetiva que da a los hombres cierto nivel de vida, una serie de intereses y un margen de posibilidades que los diferencian de los demás hombres que se dedican a otros asuntos. Las condiciones del trabajo configuran a los individuos en grupos y clases, y son condiciones de clases que convergen en la división principal de capital y trabajo asalariado.

Las dos clases fundamentales, sin embargo, no son clases en el mismo sentido. El proletariado se distingue por el hecho de que, como clase, significa la negación de todas las clases. Los intereses de todas las demás clases son esencialmente unilaterales; el interés del proletariado es esencialmente universal. El proletariado no tiene ni propiedades ni beneficios que defender. Su única preocupación, la abolición del modo de trabajo existente, es la preocupación de la sociedad como un todo. Esto queda expresado en el hecho de que la revolución comunista, a diferencia de todas las demás revoluciones, no puede dejar esclavizado a ningún grupo social, porque no existe ninguna clase por debajo del proletariado.

La universalidad del proletariado es, además, una universalidad negativa, y esto indica que la alienación del trabajo se ha intensificado hasta el punto de la destrucción total. El trabajo del proletario impide toda autorrealización; el trabajo del proletario niega toda su existencia. Esta negatividad extrema, sin embargo, da un viraje positivo. El mismo hecho de estar privado de todas las ventajas del sistema existente sitúa al proletario más allá de este sistema. Es un miembro de la clase «que está verdaderamente liberada del viejo mundo y al mismo tiempo se le enfrenta desposeído» [69]. El «carácter universal» del proletariado es el fundamento último del carácter universal de la revolución comunista.

El proletariado es la negación, no sólo de ciertas potencialidades humanas particulares, sino del hombre en cuanto tal. Todos los signos de distinción específicos, a través de los que los hombres se diferencian, pierden su validez. Todas las cosas que, como la propiedad, la religión, la cultura, la nacionalidad, etc., pueden separar a unos hombres de otros, no establecen separación entre los proletarios. Estos viven en la sociedad como los que soportan el poder del trabajo y, por lo tanto, todos son equivalentes unos a otros dentro de su clase. Su preocupación por existir no es la preocupación de una clase, grupo o nación, sino que es verdaderamente universal e «histórico-mundial». El proletariado, pues, no puede existir sino «histórico-mundialmente...» [70]. La revolución comunista, su movimiento, es por lo tanto necesariamente una revolución mundial [71].

Las relaciones sociales existentes que la revolución deshace son negativas en todas partes, porque en todas partes son el resultado de una ordenación negativa del proceso del trabajo que las perpetúa. El proceso del trabajo en sí mismo es la vida del proletariado. Por lo tanto, la abolición del ordenamiento negativo del trabajo, trabajo alienado como lo llama Marx, es al mismo tiempo la abolición del proletariado.

La abolición del proletariado significa también la abolición del trabajo como tal. Marx expresa esto explícitamente al hablar de la realización de la revolución. Las clases han de ser abolidas «por la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo» [72]. En otra parte, Marx afirma lo mismo: «La revolución comunista está dirigida contra el modo de actividad anterior y acaba con el *trabajo*» [73]. Y de nuevo, «el problema no es la liberación sino la abolición del trabajo» [74]. El problema no es la liberación del trabajo porque el trabajo ya ha sido «liberado»; el trabajo libre es un logro de la sociedad capitalista. El comunismo sólo puede llegar a remediar los «males» de la burguesía y la angustia del proletariado «eliminando su causa, a saber, el trabajo» [75].

Estas asombrosas formulaciones de los primeros es-

critos de Marx contienen todas el término hegeliano de *Aufhebung*, de modo que el término abolición encierra también el significado de que a un contenido se le restituye su verdadera forma. Sin embargo, Marx consideraba que el modo de trabajo futuro sería tan diferente del existente, que vacilaba en usar el mismo término de «trabajo» para designar el proceso material de la sociedad capitalista y de la comunista. Utiliza el término «trabajo» para significar lo que en última instancia el capitalismo entiende por trabajo, la actividad que crea plusvalía en la producción de bienes, o que «produce capital» [76]. Otros tipos de actividad no constituyen «trabajo productivo» y, por ende, no son trabajo en sentido estricto. El trabajo significa, por consiguiente, que se le niega al individuo que trabaja un desarrollo libre y universal, y es evidente que dada esta situación la liberación del individuo es, al mismo tiempo, la negación del trabajo.

Para Marx, una «asociación de individuos libres» es una sociedad en la que el proceso material de la producción ya no determina todo el esquema de la vida humana. La idea marxista de una sociedad racional implica un orden en el que la satisfacción universal de todas las potencialidades individuales y no la universalidad del trabajo, es lo que constituye el principio de la organización social. Marx contempla una sociedad que dé a cada quién no según su trabajo, sino según sus necesidades. La humanidad se hace libre sólo cuando la perpetuación material de la vida está en función de las habilidades y la felicidad de individuos asociados.

Podemos ver ahora cómo la teoría marxista constituye una contradicción total con respecto a la concepción básica de la filosofía idealista. La idea de razón ha sido invalidada por la idea de felicidad. Históricamente, la primera se hallaba entretejida en una sociedad en la que las fuerzas intelectuales de producción se encontraban separadas de las materiales. Dentro de este marco de iniquidades sociales y económicas, la vida de la razón era una vida que poseía una dignidad superior. Dicta-

minaba el sacrificio individual en aras de un universal más alto, independiente de los impulsos y motivaciones «básicas» de los individuos.

Por otra parte, la idea de felicidad se enraíza firmemente en la exigencia de un orden social que acabe con la estructura clasista de la sociedad. Hegel había negado enfáticamente que el progreso de la razón tuviese algo que ver con la satisfacción de la felicidad individual. Aun los conceptos más avanzados de la filosofía hegeliana preservaban y, en última instancia, eximían la negatividad del sistema social existente. La razón podía prevalecer aunque la realidad estuviese llena de frustraciones individuales: la cultura idealista y el progreso técnico de la sociedad civil testimonian en favor de esto, pero no la felicidad. La exigencia de que los individuos libres alcancen la satisfacción milita contra la construcción toda de la cultura tradicional. En consecuencia, la teoría marxista rechazaba aun las ideas más avanzadas del esquema hegeliano. La categoría de felicidad ponía de manifiesto el contenido positivo del materialismo. El materialismo histórico apareció al comienzo como una denuncia del materialismo que prevalecía en la sociedad burguesa, y el principio materialista era a este respecto un instrumento crítico de exposición dirigido contra una sociedad que esclavizaba a los hombres, sometiéndolos a los ciegos mecanismos de la producción material. La idea de la realización libre y universal de la felicidad individual, *per contra,* denotaba un materialismo *afirmativo,* es decir, una afirmación de la satisfacción material del hombre.

Hemos tratado de manera bastante extensa con los primeros escritos de Marx porque ellos ponen de relieve tendencias que han sido atenuadas en el desarrollo postmarxista de su crítica a la sociedad, a saber, los elementos del individualismo comunista, el repudio a todo fetichismo con respecto a la socialización de los medios de producción o al crecimiento de las fuerzas productivas, la subordinación de todos estos factores a la idea de la libre realización del individuo. En todos los aspectos,

sin embargo, los primeros escritos de Marx constituyen meras etapas preliminares de su teoría final, etapas a las que no se debe dar una importancia excesiva.

6. *Análisis del proceso del trabajo*

Marx basa su teoría en el supuesto de que el proceso del trabajo determina la totalidad de la existencia humana y da así a la sociedad su esquema básico. Le falta entonces analizar exactamente este proceso. Los primeros escritos de Marx consideraban el trabajo como la forma general de la lucha del hombre con la naturaleza. «El trabajo es al comienzo un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el cual el hombre media, regula y controla las reacciones materiales entre él mismo y la naturaleza mediante su propia acción» [77]. En este sentido, el trabajo es básico en todas las formas de sociedad.

En su forma capitalista, el trabajo es designado en los primeros ensayos de Marx como «alienación» y, por lo tanto, como una forma de trabajo degenerada y «antinatural». Surge la pregunta de ¿cómo se ha hecho posible dicha degeneración? Y esto es más que una *quaestio facti,* ya que el trabajo alienado sólo aparece como un hecho al plantearse su abolición. El análisis de la forma de trabajo prevaleciente es a la vez un análisis de las premisas de su abolición.

Dicho de otra manera, Marx considera las condiciones de trabajo existentes desde el punto de vista de su negación dentro de una sociedad efectivamente libre. Sus categorías son negativas y al mismo tiempo positivas; presentan una situación negativa a la luz de su solución positiva, revelando la verdadera situación de la sociedad existente como un preludio del paso a una nueva forma. Todos los conceptos marxistas se extienden, por decirlo así, en estas dos dimensiones, de las cuales la primera constituye el complejo de las relaciones sociales dadas, y la segunda, el complejo de elementos inherentes a la

realidad social que posibilitan su transformación en un orden social libre. Este doble contenido determina todo el análisis marxista del proceso del trabajo. Trataremos ahora de las conclusiones que Marx saca de ello [78].

En el sistema social existente, el trabajo produce bienes. Los bienes son valores de uso que se intercambian en el mercado. Todo producto del trabajo, como bien, es intercambiable por cualquier otro producto del trabajo. Posee un valor de cambio que lo iguala con todos los demás bienes. Esta homogeneidad universal, mediante la cual todo bien se hace equivalente con los demás, no puede ser adscrita al valor de uso de los bienes, ya que, como valores de uso, son intercambiados sólo en la medida en que son diferentes entre sí. Por otra parte, su valor de cambio es una «relación puramente cuantitativa». «Como valor de cambio, un tipo de valor de uso vale tanto como otro, si se toman en la proporción adecuada. El valor de cambio de un palacio puede ser expresado a través de un cierto número de cajas de betún. Y viceversa, los fabricantes londinenses de betún han expresado el valor de cambio de sus muchas cajas de betún, en palacios. Así, enteramente separados de su forma natural y haciendo caso omiso del tipo de necesidades específicas para el cual sirven de valor de uso, los bienes tomados en cierta cantidad son equivalentes entre sí, se reemplazan unos a otros y, a pesar de su apariencia abigarrada» [79], son todos lo mismo. La razón de esta homogeneidad ha de ser buscada en la naturaleza del trabajo.

Todos los bienes son productos del trabajo humano; son «trabajo materializado» *(vergegenständlichte)*. Como encarnaciones del trabajo social, «todos los bienes son cristalizaciones de una misma sustancia» [80]. Al comienzo, este trabajo parece ser tan diversificado como los valores de uso producidos por él. El trabajo realizado en la producción de trigo es bastante diferente que el utilizado en la producción de zapatos o de cañones. «Lo que en realidad aparece como una diferencia de valores de uso es, en el proceso de producción, una diferencia en el

trabajo que crea esos valores de uso»[81]. Entonces, si la propiedad común a todos los bienes es el trabajo, ha de ser el trabajo despojado de toda distinción cualitativa. Esto reduciría al trabajo a la cantidad de *fuerza de trabajo* utilizada en la producción de un bien. Esta cantidad es «indiferente a la forma, contenido e individualidad» del trabajo; se presta, pues, a una medición puramente cuantitativa, aplicable por igual a todo tipo de trabajo individual. La norma de dicha medición la da el *tiempo*. «Así como la existencia cuantitativa del trabajo es el tiempo de trabajo». Si al trabajo se le despoja de toda especificidad, sólo queda la duración para distinguir un tipo de trabajo de otro. Bajo esta forma «abstracta universal», el trabajo representa la propiedad común de todos los bienes que viene a ser constitutiva de su valor de cambio. «El trabajo que crea valor de cambio es... *trabajo general, abstracto*»[82].

Pero, aun con la medición del trabajo mediante el tiempo, subsiste un factor individual. La cantidad de tiempo laboral empleado por diferentes obreros en la producción de un mismo tipo de bien varía según sus condiciones físicas y mentales y su capacidad técnica. Estas variaciones individuales son canceladas mediante una reducción. El tiempo de trabajo se computa de acuerdo con el nivel técnico que por término medio predomina en la producción, es decir, que el tiempo que determina el valor de cambio es «un tiempo de trabajo socialmente necesario». El «tiempo de trabajo contenido en un bien es el tiempo de trabajo *necesario* para su producción, es decir, es el tiempo de trabajo requerido para la producción de otro ejemplar del bien, bajo las mismas condiciones generales de producción»[83].

Marx descubre así el hecho de que el fenómeno del trabajo encierra dos tipos de trabajo enteramente diferentes: 1.°) El *trabajo específico concreto*, que se refiere a valores de uso concretos y específicos (carpintería, calzado, labores agrícolas, etc.), y 2.°) el *trabajo abstracto universal*, tal como se expresa en los valores de cambio respectivos de los bienes[84]. Toda actividad de trabajo

en el sistema de producción de bienes comprende tanto el trabajo abstracto como el concreto, así como cualquier producto del trabajo social representa tanto un valor de uso como un valor de cambio. Sin embargo, el proceso social de la producción, al determinar el valor de los bienes, no toma en cuenta la variedad del trabajo concreto y retiene como norma de medida la proporción de trabajo abstracto necesario contenida en el bien.

La conclusión marxista de que el valor de los bienes está determinado por la cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario para su reproducción, constituye la tesis fundamental de su *teoría del valor trabajo*. Esta tesis es introducida, no como un teorema, sino como la descripción de un proceso histórico. La reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto «se presenta como una abstracción, pero es una abstracción que ocurre diariamente en el proceso social de la producción» [85]. Por ser la concepción teorética de un proceso histórico, la teoría del valor trabajo no puede ser desarrollada como una teoría pura.

Es bien conocido el hecho de que Marx consideraba el descubrimiento del carácter dual del trabajo como su contribución original a la teoría económica, y como el eje de toda comprensión clara de la economía política [86]. Su distinción entre el trabajo abstracto y el concreto facilita ciertas intuiciones ante las cuales la economía política clásica permanecía necesariamente ciega. La economía clásica consideraba el «trabajo» como la única fuente de toda la riqueza social, sin advertir el hecho de que es sólo el trabajo abstracto, universal, lo que *crea* el valor en una sociedad productora de bienes, mientras que el trabajo concreto, particular, lo que hace es preservar y transferir valores ya existentes. En la producción de algodón, por ejemplo, el hilar, que es la actividad concreta del obrero individual, lo que hace es transferir el valor del medio de producción al producto. Su actividad concreta no incrementa el valor del producto. El producto, sin embargo, aparece en el mercado con un nuevo valor, añadido al valor del medio de producción.

Este nuevo valor surge del hecho de que una cierta cantidad de fuerza de trabajo abstracta, es decir, de fuerza de trabajo a la que se ha despojado de su forma concreta, ha sido añadida en el proceso de la producción al objeto del trabajo. Como el obrero no efectúa un doble trabajo a la vez, el doble resultado (la preservación del valor y la creación de un nuevo valor) sólo puede ser explicado por el carácter dual de su trabajo. «Mediante la simple añadidura de una cierta cantidad de trabajo, se añade un nuevo valor, y por la cualidad de este trabajo añadido, el valor original de los medios de producción queda preservado en el producto» [87].

El proceso en el cual la fuerza de trabajo se convierte en una unidad cuantitativa abstracta caracteriza «una forma *social* específica de trabajo, que ha de ser distinguida de la forma que constituye 'la condición natural de la existencia humana'» [88], a saber, el trabajo como una actividad productiva dirigida a la adaptación de la naturaleza. Esta forma social específica de trabajo es la que prevalece en el capitalismo.

En el capitalismo, el trabajo produce bienes, es decir, los productos del trabajo aparecen como valores de cambio. Pero ¿cómo tiende a satisfacer sus necesidades este sistema de producción universal de bienes que no está directamente orientado a la satisfacción de las necesidades individuales? ¿Cómo saben los productores independientes si están produciendo valores de uso efectivos?

Los valores de uso son los medios para la satisfacción de las necesidades humanas. Puesto que toda forma de sociedad tiene que satisfacer las necesidades de sus miembros hasta cierto punto, con el fin de mantenerlos en vida, «el valor de uso de las cosas constituye un requisito previo» de la producción de bienes. En el sistema de producción de bienes, la necesidad individual es una fracción de la «necesidad social» que se manifiesta en el mercado. La distribución de los valores de uso se efectúa según la distribución social del trabajo. La satisfacción de una demanda presupone que los valores de uso están disponibles en el mercado, y estos

valores de uso aparecen en el mercado sólo si la sociedad está dispuesta a dedicar una porción de su fuerza laboral para producirlos. Se requiere una cierta cantidad de bienes de producción y de consumo para reproducir y mantener a la sociedad en el nivel existente. «La necesidad social, es decir, el valor del uso en escala social, aparece aquí como un factor determinante de la cantidad de trabajo social que ha de ser suministrado por las distintas esferas particulares» de la producción [89]. En la producción de maquinarias, edificios, carreteras, textiles, trigo, cañones, perfumes, etc., se emplea una cuota definida de tiempo laboral. Marx dice que la «sociedad» asigna el tiempo laboral disponible que ello requiere. La sociedad, sin embargo, no es un sujeto consciente. La sociedad capitalista no proporciona la posibilidad de una asociación o planificación completa. ¿Cómo, entonces, distribuye la sociedad el tiempo laboral entre los diferentes tipos de producción de acuerdo a las necesidades sociales?

El individuo es «libre». No hay ninguna autoridad que le diga cómo ha de mantenerse; cada quien puede elegir el trabajo que desee. Un individuo puede decidir producir zapatos, otro, libros, un tercero, rifles, un cuarto, botones de oro. Pero lo que cada quien produce son bienes, es decir, valores de uso no para él sino para otros individuos. Cada cual tiene que cambiar sus productos por otros valores de uso que satisfagan sus propias necesidades. Dicho de otro modo, la satisfacción de sus propias necesidades presupone que su producto llena una necesidad social. Pero el que produce no puede saber esto de antemano. Sólo al traer el producto de su trabajo al mercado podría saber el productor si ha empleado o no tiempo de trabajo *social*. El valor de cambio de su producto le demostrará si éste satisface o no una necesidad social. Si el producto se vende al costo de producción o por encima de él, la sociedad estará dispuesta a asignar una cuota de su tiempo de trabajo para producirlo; de lo contrario, el productor ha despilfarrado tiempo de trabajo socialmente necesario. El valor

de cambio de su producto decide su destino social. La «forma como opera esta distribución proporcional del trabajo, en una sociedad donde la interconexión del trabajo social se manifiesta en el *intercambio privado* de los productos individuales del trabajo, es precisamente el valor de cambio de estos productos» [90] y éste determina, por tanto, la satisfacción proporcional de la necesidad social.

Marx llama *ley del valor* a este mecanismo mediante el cual la sociedad productora de bienes distribuye el tiempo de trabajo de que dispone entre las diferentes ramas de la producción. Las diferentes ramas que se han independizado en el desarrollo de la sociedad moderna se integran mediante el mercado, donde el valor de cambio de los bienes producidos dé la medida de la necesidad social que ellos satisfacen.

El suministro de valores de cambio a la sociedad está gobernado, pues, por la ley del valor, que ha reemplazado la libertad del individuo. Este depende del mercado, para la satisfacción de sus necesidades, ya que compra los medios para ello bajo la forma de valores de cambio. Y encuentra los valores de cambio de los bienes que desea como una cantidad preestablecida, sobre la cual, él, como individuo, no ejerce ningún poder.

Además, la necesidad social que aparece en el mercado no es idéntica a la necesidad real, sino a la «nececidad social solvente». Las diferentes demandas condicionan el poder de compra de los individuos y, por consiguiente, también «las relaciones mutuas de las diferentes clases sociales y sus posiciones económicas relativas» [91]. Los deseos y necesidades de los individuos están configurados y, con respecto a la gran mayoría, restringidos por la situación de la clase a que pertenecen, de modo tal que éstos son incapaces de expresar sus necesidades reales. Marx resume esta situación cuando afirma: «La *necesidad de bienes en el mercado,* la demanda, difiere cuantitativamente de la *necesidad social efectiva*» [92].

Aun si el mercado llegase a manifestar la necesidad social efectiva, la ley del valor continuaría operando

como un mecanismo ciego que escapa al control consciente de los individuos. Seguiría ejerciendo la fuerza de una «ley natural» *(Naturgesetz)*[93], cuya necesidad, en vez de evitar el imperio del azar sobre la sociedad lo aseguraría. El sistema de relacionar individuos independientes entre sí, a través de un tiempo de trabajo necesario contenido en los bienes que éstos intercambian, puede poseer en apariencia una extremada racionalidad. En realidad, sin embargo, este sistema sólo organiza el despilfarro y la desproporción.

La sociedad compra los artículos que demanda dedicando a su producción una porción de su tiempo de trabajo disponible. Esto significa que la sociedad compra estos artículos gastando una cantidad definida del tiempo de trabajo de que dispone. A esa parte de la sociedad, a la que la división del trabajo asigna la tarea de emplear su trabajo en la producción del artículo deseado, debe dársele como compensación una porción equivalente de trabajo social, incorporado en artículos que desee. No existe, sin embargo, una conexión necesaria, sino accidental, entre el volumen de la demanda social de cierto artículo y el volumen representado por la producción de este artículo en la producción total o la cantidad de trabajo social empleado en él... Es verdad que cada artículo individual, o toda cantidad definida de cualquier tipo de bien contiene, tal vez, sólo el trabajo social que requiere su producción, y desde este punto de vista, el valor del mercado de estos bienes de un determinado tipo representa sólo un trabajo necesario. No obstante, si la producción de este bien excede la demanda temporal de la sociedad, se ha despilfarrado una cantidad de trabajo social y, en este caso, este bien representa en el mercado una cantidad de trabajo mucho menor que el que está realmente incorporado a él[94].

Desde el punto de vista del individuo, la ley del valor se afirma sólo *ex post;* el despilfarro del trabajo es inevitable. El mercado proporciona una corrección y un castigo para la libertad individual; cualquier desviación respecto al tiempo de trabajo socialmente necesario, significa una derrota en la lucha de la competencia económica, mediante la cual el hombre mantiene su vida dentro de este orden social.

La pregunta directriz del análisis marxista era: ¿Cómo provee la sociedad capitalista a sus miembros de los va-

lores de uso necesarios? Y la respuesta revela un proceso de ciega necesidad, azar, anarquía y frustración. La introducción de la categoría de valor de uso constituía la introducción de un factor olvidado, es decir, olvidado por la economía política clásica, que se ocupaba sólo del fenómeno del valor de cambio. En la teoría marxista, este factor se convierte en un instrumento que penetra la reificación mistificadora del mundo de los bienes. La reinstalación de la categoría de valor de uso en el centro del análisis económico implica poner agudamente en cuestión la capacidad del proceso económico para satisfacer o no las verdaderas necesidades de los individuos y su forma de hacerlo. Tras las relaciones de cambio del capitalismo, esta categoría muestra las relaciones humanas efectivas, uncidas a una «totalidad negativa» y regidas por leyes económicas incontrolables[95]. Su análisis le muestra a Marx la ley del valor como la «forma general de la Razón» en el sistema social existente. La ley del valor es la forma que toma el interés común (la perpetuación de la sociedad) para afirmarse a través de la libertad individual. Se hace evidente que esa ley, pese a manifestarse en el mercado, tiene su origen en el proceso de producción (el tiempo laboral socialmente necesario que se encontraba en su raíz es el tiempo de producción). Por esta razón, sólo un análisis del proceso de producción sería capaz de responder afirmativa o negativamente a esta pregunta: ¿Puede esta sociedad cumplir su promesa: libertad individual dentro de un todo racional?

El análisis marxista de la producción capitalista presupone que la sociedad capitalista ha emancipado efectivamente al individuo, que los hombres entran en el proceso de producción libres e iguales, y que el proceso se vuelve contra su propia racionalidad interna. Marx otorga las condiciones más favorables a la sociedad civil y descuida todos los disturbios y complicaciones. Las abstracciones que subyacen en el primer volumen de *El Capital* (por ejemplo, que todos los bienes son intercambiados de acuerdo a su valor, que el comercio exterior

queda excluido, etc.) obliga a la realidad a «conformarse con su noción»[96]. Este procedimiento metodológico conforma la concepción dialéctica. La inadecuación entre la existencia y la esencia pertenece al núcleo mismo de la realidad. Si el análisis se limitase a las formas en que aparece la realidad, sería incapaz de captar la estructura esencial donde se originan estas formas y su inadecuación. Para revelar la esencia del capitalismo, es necesario efectuar una abstracción provisional de todos aquellos fenómenos que pueden ser atribuidos a una forma contingente e imperfecta del mismo.

Desde el comienzo, el análisis marxista considera a la producción capitalista como una totalidad histórica. El modo de producción capitalista es una forma específicamente histórica de producción de bienes que se originó bajo las condiciones de «la acumulación primaria», tal como la expulsión en masa de los campesinos de sus tierras, la transformación del suelo cultivable en pastizales con el fin de suministrar lana a la industria textil naciente, la acumulación de grandes cantidades de riqueza a través del saqueo de las nuevas colonias, el quebrantamiento del sistema de los gremios al enfrentarse con la fuerza de los comerciantes e industriales. En este proceso surgió el obrero moderno, liberado de toda dependencia con respecto a los señores feudales y a los maestros gremiales, pero separado también de los medios e instrumentos a través de los cuales podría utilizar su fuerza de trabajo para sus fines propios[97]. El obrero es libre de vender su fuerza de trabajo a los que tienen estos medios e instrumentos, a los que poseen la tierra, los materiales de trabajo y los medios adecuados de producción. La fuerza de trabajo y los medios de su realización material se convierten en bienes poseídos por dueños diferentes. Este proceso tuvo lugar en los siglos XV y XVI y dio como resultado, junto con la expansión universal de la producción de bienes, una nueva estratificación de la sociedad. Dos clases principales se enfrentan entre sí: los beneficiarios de la acumulación

primaria y las masas empobrecidas privadas de los medios de subsistencia que antes poseían.

Los obreros están realmente emancipados. Las dependencias «naturales» y personales del orden feudal han sido abolidas. «El intercambio de bienes en sí mismo no implica otras relaciones de dependencia que las que resultan de su propia naturaleza» [98]. Todos son libres de intercambiar los bienes que poseen. El primer grupo ejerce su libertad cuando emplea la riqueza para apropiarse y para utilizar los medios de producción, mientras que las masas disfrutan de la libertad de vender el único bien que les queda, su fuerza de trabajo.

Las condiciones primarias del capitalismo se hallan entonces al alcance de la mano: el trabajo libre asalariado y la propiedad privada de los medios de producción de mercancías. A partir de este punto, la producción capitalista podía seguir su curso valiéndose enteramente de su propia fuerza. Las mercancías se intercambiaban según el libre albedrío de sus propietarios, los cuales entran al mercado libres de toda coacción externa y gozosamente ciertos de que intercambiarán sus mercancías como equivalentes y de que prevalecerá una justicia total. Además, el valor de cambio de cada bien está determinado por el tiempo de trabajo necesario que requiere su producción; y la medición de este tiempo de trabajo es, aparentemente, la más imparcial norma social. Y aún más, la producción comienza con un contrato libre. Una de las partes vende su fuerza de trabajo a la otra. El tiempo de trabajo necesario para la producción de esta fuerza de trabajo es el tiempo de trabajo que se emplea en los bienes necesarios para reproducir la existencia del obrero. El comprador paga el precio de este bien. Nada interfiere con la justicia total del contrato de trabajo; a ambas partes se les trata en pie de igualdad, como propietarios libres de mercancías. Estos «tratan entre sí fundándose en iguales derechos, con la única diferencia de que hay un comprador y un vendedor; ambos, por lo tanto, son iguales ante la ley». El contrato de trabajo, el fundamento de la producción capitalista, es ostensi-

blemente la realización de la libertad, la igualdad y la justicia.

Empero, la fuerza de trabajo es un tipo de mercancía peculiar. Es la única mercancía cuyo valor de uso constituye la «*fuente, no sólo del valor, sino de un valor mayor del que ella misma tiene*»[99]. Esta «plusvalía», creada por el trabajo abstracto universal que se oculta tras su forma concreta, va a las manos del comprador de la fuerza de trabajo sin ninguna compensación, ya que no se presenta como una mercancía independiente. El valor de la fuerza de trabajo vendida al capitalista es reemplazado *con una parte* del tiempo en que el obrero trabaja efectivamente; el resto de este tiempo queda sin pagar. La exposición marxista de cómo surge la plusvalía puede ser resumida con la siguiente argumentación: la producción de la mercancía, la fuerza de trabajo, requiere una parte del día de trabajo, en tanto que el obrero trabaja realmente todo el día. El valor que paga el capitalista constituye una parte del valor efectivo de la fuerza de trabajo utilizada, mientras que la otra parte de esta fuerza de trabajo va a manos del capitalista sin ninguna remuneración. Empero, si se le aísla de la concepción marxista del valor, tal argumentación guarda todavía un elemento accidental. En efecto, la presentación que hace Marx de la producción de la plusvalía está intrínsecamente conectada con su análisis del carácter dual del trabajo y debe ser interpretada a la luz de este fenómeno.

El capitalista paga el valor de cambio de la mercancía, la fuerza de trabajo, y compra su valor de uso, el trabajo. «El valor de la fuerza de trabajo, y el valor que esta fuerza de trabajo crea en el proceso del trabajo, son dos magnitudes enteramente diferentes»[100]. El capitalista pone a trabajar en la maquinaria de la producción la fuerza de trabajo que ha comprado. El proceso del trabajo contiene tanto un factor objetivo como un factor subjetivo: los medios de producción, por una parte, y la fuerza de trabajo, por la otra. El análisis del carácter dual del trabajo ha mostrado que el factor objetivo no

crea un nuevo valor, el valor del medio de producción reaparece simplemente en el producto. «Sucede todo lo contrario con el factor subjetivo del proceso del trabajo, con la fuerza de trabajo en acción. Mientras el obrero, en virtud de que su trabajo es de un tipo especializado que tiene un objeto especial *(durch die zweckmässige Form der Arbeit)*, preserva y transfiere al producto el valor de los medios de producción, a la vez, por el mero acto de trabajar, crea en cada instante un valor nuevo o adicional» [101]. La cualidad de preservar valor a través de la creación de un nuevo valor es, por decirlo así «un don natural» de la fuerza de trabajo, «que no cuesta nada al trabajador, pero que resulta muy ventajoso para el capitalista» [102]. Esta propiedad que posee el trabajo abstracto universal y que se oculta tras sus formas concretas, pese a constituir la única fuente de valor nuevo, no tiene en sí misma un valor propio. Por consiguiente, el contrato de trabajo implica necesariamente una explotación.

El carácter dual del trabajo es, entonces, la condición que hace posible la plusvalía. En virtud del hecho de que el trabajo tiene esta forma dual, la apropiación privada de la fuerza de trabajo conduce inevitablemente a la explotación. Ello resulta de la naturaleza misma del trabajo en cuanto la fuerza del trabajo se convierte en una mercancía.

Sin embargo, para que la fuerza de trabajo se convierta en una mercancía tiene que existir el trabajo «libre»; el individuo ha de ser libre a fin de vender su fuerza de trabajo a quien es libre y capaz de comprarla. El contrato de trabajo representa esta libertad, igualdad y justicia en la sociedad civil. Esta forma histórica de la libertad, la justicia y la igualdad es, pues, la condición misma de la explotación. Marx resume todo esto en un sorprendente párrafo:

> (El área) dentro de cuyos límites ocurre la compraventa de la fuerza de trabajo es, en realidad, un Edén de los derechos innatos del hombre. Sólo allí impera la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham. La libertad, porque tanto el vendedor como

el comprador de una mercancía, digamos, la fuerza de trabajo, están determinados únicamente por su libre albedrío. Realizan el contrato como agentes libres, y su convenio no es más que la forma mediante la cual dan una expresión legal a su voluntad común. Igualdad, porque cada cual entra en relación con el otro como con el simple poseedor de una mercancía, e intercambia con él cosas equivalentes. La propiedad, porque cada cual dispone sólo de lo que es suyo. Y Bentham porque cada cual vela por sí mismo. La única fuerza que reúne a las partes y las pone en relación es el egoísmo, la ganancia y el interés privado de cada una. Cada quien vela únicamente por sí mismo, y nadie se preocupa de los demás; y precisamente por hacer esto, de acuerdo a una armonía preestablecida o bajo los auspicios de una providencia llena de sagacidad, todos trabajan juntos en pro de sus respectivas ventajas, por el bienestar común y el interés de todos [103].

El contrato de trabajo, de que deriva Marx la conexión esencial entre la libertad y la explotación, es el esquema fundamental de todas las relaciones de la sociedad civil. El trabajo es el medio a través del cual el hombre desarrolla sus habilidades y necesidades en su lucha con la naturaleza y con la historia, y el marco social impuesto al trabajo es la forma histórica de vida que la humanidad se ha dado a sí misma. Las implicaciones del contrato de trabajo libre conducen a Marx a considerar que el trabajo produce y perpetúa su propia explotación. En otras palabras, en el proceso continuo de la sociedad capitalista, la libertad produce y perpetúa a su opuesto. Su análisis es, en este sentido, una crítica inmanente de la libertad individual tal como se origina en la sociedad capitalista y tal como se desarrolló *pari passu* con el desarrollo del capitalismo. Las fuerzas económicas del capitalismo, dejadas a sus propias inclinaciones, crean esclavitud y pobreza e intensifican los conflictos de clase. La verdad de esta forma de libertad es, pues, su negación.

El trabajo «viviente», la fuerza de trabajo, es el único factor que aumenta el valor del producto del trabajo más allá de los medios de producción. Este aumento del valor transforma a los productos del trabajo en componentes del capital. El trabajo, por tanto, produce no sólo

su propia explotación sino también los medios de esta explotación, es decir, el capital [104].

Por otra parte, el capital exige que la plusvalía sea convertida de nuevo en capital. Si los capitalistas consumiesen esta plusvalía, en vez de reinvertirla en el proceso de producción, este proceso dejaría de rendirle beneficios, y el incentivo de la producción de mercancías desaparecería. «La acumulación se resuelve en la reproducción de capital en escala progresivamente creciente» [105], y esto a su vez se hace posible sólo por una utilización, progresivamente creciente, de la fuerza de trabajo en la producción de mercancías. La producción capitalista en escala progresivamente creciente es idéntica a la explotación que se desarrolla en la misma escala. La acumulación de capital significa un empobrecimiento creciente de las masas, «un incremento del proletariado» [106].

Con todos estos aspectos negativos, el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas muy rápidamente. Los requerimientos propios del capital exigen que la plusvalía sea incrementada a través del incremento de la productividad del trabajo (racionalización e intensificación). Pero los avances de la técnica disminuyen la cantidad de trabajo vivo (factor subjetivo) empleado en el proceso productivo, en proporción con la cantidad de los medios de producción (factor objetivo). El factor objetivo aumenta al disminuir el factor subjetivo. Este cambio en la composición técnica del capital se refleja en el cambio de su «composición de valor»: el valor de la fuerza de trabajo disminuye al aumentar el valor de los medios de producción. El resultado neto de ello es un incremento de «la composición orgánica del capital». El proceso de la producción va acompañado de un aumento de la masa de capital en manos de los capitalistas individuales. En la lucha competitiva, el más fuerte expropia al más débil, y el capital se concentra en un círculo de capitalistas aún más pequeños. La competencia individual libre, de estampa liberal, se transforma en una competencia monopolista entre empresas gigantes. Por otra parte, la creciente composición orgánica del capital tiende a disminuir

la *tasa* de beneficio capitalista, ya que la utilización de la fuerza de trabajo, única fuente de plusvalía, disminuye en comparación con los medios de producción que se emplean.

El peligro de la disminución de la tasa de beneficios agrava la lucha competitiva y también la lucha de clases; los métodos de explotación económica son suplantados por métodos de explotación política, al alcanzar los primeros su límite. El requerimiento de que el capital sea utilizado, de que haya producción por la producción misma, conduce, aun en condiciones ideales, a inevitables desproporciones entre dos esferas de producción, la de la producción de bienes y la de consumo de bienes, lo cual da como resultado una constante superproducción [107]. La inversión provechosa del capital se hace cada vez más difícil. La lucha por nuevos mercados siembra el germen de constantes guerras internacionales.

Acabamos de resumir algunas de las conclusiones decisivas del análisis marxista de las leyes del capitalismo. Este análisis presenta el cuadro de un orden social que progresa a través del desarrollo de sus contradicciones inherentes. Pese a todo, progresa, y estas contradicciones constituyen los medios a través de los cuales se efectúa el enorme crecimiento en la productividad del trabajo, la utilización y el dominio omnicomprensivo de los recursos naturales y el desencadenamiento de capacidades y necesidades desconocidas hasta ahora en el hombre. La sociedad capitalista es una unión de contradicciones. Obtiene la libertad a través de la explotación, la riqueza a través del empobrecimiento, el avance en la producción a través de una restricción del consumo. La naturaleza misma del capitalismo es una naturaleza dialéctica. Toda forma e institución del proceso económico engendra su negación determinada, y la crisis es la forma extrema en que se expresan estas contradicciones.

La ley del valor, que rige las contradicciones sociales, tiene la fuerza de una necesidad natural. «Sólo como ley interna, y desde el punto de vista de los agentes individuales como ley ciega, ejerce la ley del valor su influencia

aquí y mantiene el equilibrio social de la producción en medio del torbellino de sus fluctuaciones accidentales» [108]. Los resultados de ello tienen también este carácter de ceguedad. La tasa decreciente de beneficio inherente al mecanismo capitalista socava las fundaciones mismas del sistema y crea la barrera que la producción capitalista no puede franquear. El contraste entre la abundante riqueza y poder de unos pocos y la perpetua pobreza de la masa se hace cada vez más agudo. El más alto desarrollo de las fuerzas productivas coincide con el más alto grado de opresión y de miseria. La posibilidad real de la felicidad general es negada por las relaciones sociales puestas por el hombre mismo. La negación de esta sociedad y su transformación se convierten en la única perspectiva de la liberación.

7. *La dialéctica marxista*

Podemos ahora intentar resumir las cualidades que distinguen la dialéctica marxista de la hegeliana. Hemos destacado el hecho de que la concepción dialéctica que Marx tiene de la realidad estaba motivada originalmente por el mismo rasgo que la de Hegel, es decir, por el carácter negativo de la realidad. En el mundo social, esta negatividad era portadora de las contradicciones de la sociedad de clases y constituía, por lo tanto, el motor del proceso social. Cualquier hecho o condición era introducido dentro de este proceso, de modo que su significado no podía ser captado sino dentro de esta totalidad a la cual pertenecía. Tanto para Marx como para Hegel, «la verdad» radica sólo en el todo, en la «totalidad negativa».

No obstante, el mundo social sólo se convierte en totalidad negativa en el proceso de una *abstracción,* que le impone al método dialéctico la estructura de su objeto, la sociedad capitalista. Se puede llegar a decir que la abstracción es obra del mismo capitalismo y que el método marxista no hace más que seguir este proceso. El análisis marxista ha mostrado que la economía capita-

lista está construida sobre la constante reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto y que ésta a su vez la perpetúa. Esta economía se aleja, paso a paso, de la actividad y las necesidades humanas concretas, y sólo logra la integración de las actividades y necesidades individuales a través de un complejo de relaciones abstractas en el que el trabajo individual cuenta sólo en la medida en que represente un tiempo laboral socialmente necesario, y en el que las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre cosas (mercancías). El mundo de las mercancías es un mundo «falsificado», «mistificado», y el análisis crítico que se haga de él tiene que seguir primero las abstracciones que lo constituyen y, luego, partir de estas relaciones abstractas a fin de obtener su contenido real. El segundo paso es, pues, la abstracción de una abstracción o el abandono de una falsa concreción, con el fin de restaurar la verdadera concreción. De acuerdo con esto, la teoría marxista elabora primero las relaciones abstractas que determinan el mundo de las mercancías (tal como mercancías, valor de cambio, dinero, salarios) y retorna, a partir de ellas, al contenido plenamente desarrollado del capitalismo (las tendencias estructurales del mundo capitalista que conducen a su destrucción).

Hemos dicho que para Marx, tanto como para Hegel, la verdad reside únicamente en la totalidad negativa. Sin embargo, la totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. El proceso dialéctico de Hegel era, pues, un proceso ontológico universal, en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición *histórica* que no puede ser hipostasiada como situación metafísica. Dicho de otro modo, se convierte en una condición social, asociada a una forma histórica particular de

sociedad. La totalidad a que llega la dialéctica marxista es la totalidad de la sociedad de clases, y la negatividad que subyace en sus contradicciones y configura su contenido mismo es la negatividad de las relaciones de clases. La totalidad dialéctica también incluye a la naturaleza, pero sólo en la medida en que esta última entre y condicione el proceso histórico de la reproducción social. En el proceso de la sociedad de clases, esta reproducción asume varias formas en los diferentes niveles de su desarrollo, las cuales constituyen el marco de todos los conceptos dialécticos.

El método dialéctico, pues, se ha convertido por naturaleza propia en un método histórico. El principio dialéctico no es un principio general que se puede aplicar por igual a cualquier objeto. Naturalmente, cualquier hecho, sea cual fuese, puede ser sometido a un análisis dialéctico, por ejemplo, un vaso de agua, como en la famosa exposición de Lenin [109]. Pero todos estos análisis conducirían a la estructura del proceso sociohistórico y lo mostrarían como constitutivo de los hechos que se analizan. La dialéctica toma los hechos como elementos de una totalidad histórica definida, de la cual no pueden ser aislados. Al referirse al ejemplo del vaso de agua, Lenin afirma que «la totalidad de la práctica humana ha de entrar en la 'definición' del objeto»; la objetividad independiente del vaso de agua queda disuelta de este modo. Todo hecho puede ser sometido al análisis dialéctico sólo en la medida en que cada hecho esté influenciado por los antagonismos del proceso social.

El carácter histórico de la dialéctica marxista abarca tanto la negatividad imperante como su negación. La situación dada es negativa y sólo la liberación de las posibilidades inmanentes en ella puede transformarla en positiva. Esto último, la negación de la negación, se efectúa estableciendo un nuevo orden de cosas. La negatividad y su negación son dos fases diferentes del mismo proceso histórico, conducido por la actividad histórica del hombre. El «nuevo» Estado es la *verdad* del viejo, pero esta verdad no brota automáticamente y con firmeza del

estado anterior; sólo puede ser liberado mediante un acto autónomo por parte del hombre, que cancele la totalidad del estado negativo existente. La verdad, en suma, no es un reino separado de la realidad histórica, ni una región de ideas eternamente válidas. Naturalmente, trasciende la realidad histórica dada, pero sólo en la medida en que pasa de una etapa histórica a otra. Tanto el estado negativo como su negación constituyen un acontecimiento concreto dentro de la misma totalidad.

La dialéctica marxista es un método histórico aún en otro sentido; trata de una etapa particular del proceso histórico. Marx critica la dialéctica hegeliana por generalizar el movimiento dialéctico en un movimiento de todo el ser, del ser en-cuanto-tal, y por obtener así sólo «la expresión abstracta, lógica y especulativa del movimiento de la historia» [110]. Aún más, el movimiento al que Hegel dio dicha expresión abstracta y al cual creyó general, caracteriza efectivamente sólo una fase particular de la historia del hombre, a saber, «la historia de su maduración» (*Entstehungsgeschichte*) [111]. La distinción que hace Marx entre la historia de su maduración y la «historia efectiva» de la humanidad se reduce a una delimitación de la dialéctica. La *Entstehungsgeschichte* de la humanidad, que Marx llama su prehistoria, es la historia de la sociedad de clases. La historia *efectiva* del hombre comenzará cuando esta sociedad sea abolida. La dialéctica hegeliana da la forma *lógica abstracta* del desarrollo prehistórico, y la dialéctica marxista su movimiento *concreto real*. Por lo tanto, la dialéctica marxista está todavía ligada a la fase prehistórica.

La negatividad con que comienza la dialéctica marxista es la que caracteriza a la existencia humana en la sociedad clasista; los antagonismos que intensifican esta negatividad y eventualmente llegan a abolirla son los antagonismos de la sociedad de clases. Pertenece a la esencia misma de la dialéctica marxista el que con la transición de la prehistoria, representada por la sociedad de clases a la historia de la sociedad sin clases, la estructura toda del movimiento histórico cambiará. Una vez que la humani-

dad se convierta en el sujeto consciente de su desarrollo, su historia ya no puede ser descrita con las formas que se aplican a la fase prehistórica.

El método dialéctico de Marx refleja todavía el influjo de fuerzas económicas ciegas en el curso de la sociedad. El análisis dialéctico de la realidad social en términos de las contradicciones que le son inherentes y de su resolución muestra a esta realidad subyugada por mecanismos objetivos que operan con la necesidad de las leyes (físicas) «naturales»; sólo de este modo puede la contradicción ser la última fuerza que mantiene a la sociedad en movimiento. El movimiento es dialéctico en sí mismo en la medida que aún no esté dirigido por la actividad autoconsciente de individuos libremente asociados. Las leyes dialécticas son el conocimiento desarrollado de las leyes «naturales» de la sociedad, y por lo tanto un paso hacia adelante en el proceso de su anulación, pero siguen siendo un conocimiento de leyes «naturales». Naturalmente, la lucha con el «reino de la necesidad» continuará con el paso del hombre a la etapa de su «historia efectiva», y la negatividad y la contradicción no desaparecerán. Empero, cuando la sociedad se haya convertido en el sujeto libre de esta lucha, ésta se llevará a cabo bajo formas enteramente diferentes. Por esta razón, no es lícito imponer la estructura dialéctica de la prehistoria a la futura historia de la humanidad.

El concepto que conecta definitivamente la dialéctica de Marx con la historia de la sociedad de clases es el concepto de *necesidad*. Las leyes dialécticas son leyes necesarias; las distintas formas de la sociedad de clases perecen necesariamente debido a sus contradicciones internas. Las leyes del capitalismo trabajan con «una necesidad férrea hacia resultados inevitables», dice Marx. Esta necesidad no se aplica, sin embargo, a las transformaciones positivas de la sociedad capitalista. Es verdad que Marx supone que los mismos mecanismos que producen la concentración y centralización del capital producen también «la socialización del trabajo». «La producción capitalista engendra, con la inexorabilidad de una ley na-

tural, su propia negación», especialmente la de la propiedad basada en «la cooperación y la posesión en común de la tierra y de los medios de producción»[112]. No obstante, sería una distorsión completa de la significación de la teoría marxista el deducir de la inexorable necesidad que rige el desarrollo del capitalismo una necesidad similar del paso al socialismo. Cuando se niega al capitalismo, los procesos sociales ya no caen bajo el régimen de leyes naturales ciegas. Esto es precisamente lo que distingue la naturaleza de lo nuevo y de lo viejo. La transición de la muerte inevitable del capitalismo al socialismo es necesaria, pero sólo en el sentido en que es necesario el pleno desarrollo del individuo. Asimismo, la nueva unión social de los individuos es necesaria, pero sólo en el sentido en que es necesario emplear las fuerzas productivas disponibles en la satisfacción general de todos los individuos. Es la realización de la libertad y la felicidad la que necesita el establecimiento de un orden dentro del cual los individuos asociados determinen la organización de sus vidas. Hemos recalcado ya que las cualidades de la sociedad futura se reflejan en las fuerzas actuales que tienden a su realización. No puede haber una necesidad ciega en tendencias como éstas que culminen en una sociedad libre y autoconsciente. La negación del capitalismo comienza con el propio capitalismo, pero aun en las fases que preceden a la revolución está activa la espontaneidad racional que habrá de animar las fases postrevolucionarias. La revolución depende, en efecto, de una totalidad de condiciones objetivas, requiere que se haya alcanzado un cierto nivel de cultura material e intelectual, una clase obrera autoconsciente y organizada en escala internacional, una lucha de clases muy acentuada. Sin embargo, estas condiciones sólo se convierten en condiciones revolucionarias si son captadas y dirigidas por una actividad consciente, que tenga en mente el objetivo socialista. No existe ni el atisbo de una necesidad natural o inevitabilidad automática que garantice la transición del capitalismo al socialismo.

El capitalismo mismo ha extendido, de manera consi-

derable, el alcance y el poder de las prácticas racionales. Las «leyes naturales» que hacen marchar al capitalismo han sido contrarrestadas por tendencias de otro tipo, las cuales han retardado el efecto de los procesos necesarios y prolongado, por ende, la vida del orden capitalista [113]. El capitalismo ha estado sometido en ciertas zonas a regulaciones políticas y administrativas en gran escala. La planificación, por ejemplo, no es exclusiva de la sociedad socialista [114]. La necesidad natural de las leyes sociales expuestas por Marx implicaba la posibilidad de que existiese dicha planificación en el capitalismo, en cuanto estas leyes se referían a los efectos del orden y del azar, a la actividad consciente y los mecanismos ciegos. La posibilidad de la planificación racional en el capitalismo no menoscaba, por supuesto, la validez de las leyes fundamentales que Marx descubre en este sistema; el sistema está destinado a perecer en virtud de estas leyes. Pero el proceso puede entrañar un largo período de barbarie, que sólo puede ser evitado mediante la acción libre. La revolución requiere la madurez de muchas fuerzas, pero la de mayor magnitud entre ellas es la fuerza subjetiva, es decir, la clase revolucionaria [115]. La realización de la libertad y de la razón requiere la libre racionalidad de los que la llevan a cabo.

La teoría marxista, por lo tanto, es incompatible con el determinismo fatalista. Es cierto que el materialismo histórico implica el principio determinista de que la conciencia está condicionada por la existencia social. Sin embargo, hemos tratado de demostrar que la dependencia necesaria enunciada en este principio se aplica a la vida «prehistórica», es decir, la vida de la sociedad de clases. Las relaciones de producción que restringen y distorsionan las potencialidades del hombre determinan inevitablemente su conciencia, precisamente porque la sociedad no es un sujeto libre y consciente. En tanto el hombre no sea capaz de dominar estas relaciones y de emplearlas en la satisfacción de las necesidades y deseos del todo, éstas tomarán la forma de una entidad objetiva independiente. La conciencia, cogida dentro de estas relaciones

y abrumada por ellas, se convierte necesariamente en *ideológica.*

Naturalmente, la conciencia de los hombres seguirá estando determinada por los procesos materiales que reproducen la sociedad, aun cuando los hombres lleguen a regular sus relaciones sociales de modo tal que éstas contribuyan del modo más favorable al libre desarrollo de todos. Pero cuando a estos procesos materiales se les vuelve racionales y cuando se convierten en obra consciente del hombre, la ciega dependencia de la conciencia, con respecto a las condiciones sociales, dejará de existir. Cuando está determinada por condiciones sociales racionales, la razón está determinada por ella misma. La libertad socialista abarca los dos lados de la relación entre la conciencia y la existencia social. El principio del materialismo histórico conduce a su propia negación.

El proceso del trabajo, que se presenta como algo fundamental en el análisis marxista del capitalismo y de su génesis, es el fundamento sobre el que operan las distintas ramas de la teoría y de la práctica en la sociedad capitalista. Una comprensión del proceso del trabajo es, por lo tanto, al mismo tiempo, una comprensión del origen de la separación entre la teoría y la práctica, y del elemento que restablece su interconexión. La teoría marxista es, por naturaleza propia, una teoría de la sociedad integral e integradora. El proceso económico del capitalismo ejerce una influencia totalitaria sobre toda la teoría y la práctica, y un análisis económico que quebrante la simulación capitalista y se abra paso a través de su «reificación» llegaría al subsuelo común de toda teoría y toda práctica en esta sociedad.

La economía marxista no deja cabida a una filosofía, sociología o psicología independientes. «La moralidad, la religión, la metafísica, y todas las demás ideologías y sus correspondientes formas de conciencia, no tienen ya la apariencia de la independencia... Cuando se describe la realidad, la filosofía, como rama de actividad independiente, pierde sus medios de existencia. En el mejor de los casos, su lugar sólo podría ser tomado por un resumen

de los resultados más generales, abstracciones que surgen de la observación del desarrollo histórico del hombre»[116].

Con la separación entre la teoría y la práctica, la filosofía se convirtió en el santuario de la verdadera teoría. A la ciencia se le ponía «al servicio del capital»[117] o se la degradaba a una posición de pasatiempo para ociosos, alejada de toda preocupación por las luchas actuales de la humanidad, mientras que la filosofía emprendía, mediante el pensamiento abstracto, la custodia de las soluciones de las necesidades, temores y deseos de los hombres. La «Razón Pura», la razón purificada de toda contingencia empírica, se convierte en el dominio adecuado de la verdad.

Un poco antes de la conclusión de su *Crítica a la Razón Pura,* Kant plantea las tres preguntas que más preocupan a la razón humana: ¿Cómo puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Estas preguntas y los intentos de solucionarlas abarcan, en efecto, el propio centro de la filosofía, su preocupación por las potencialidades esenciales del hombre, en medio de las privaciones de la realidad. Hegel había situado esta preocupación filosófica en el contexto histórico de su tiempo, de modo que se hizo evidente, que las preguntas de Kant conducían al proceso histórico efectivo. El conocimiento, la actividad y la esperanza del hombre estaban dirigidos al establecimiento de una sociedad racional. Marx se abocó a demostrar las fuerzas y tendencias concretas que estorbaban o promovían este objetivo. La conexión material de su teoría con una forma de práctica histórica definida negaba, no sólo a la filosofía, sino también la sociología. Los hechos sociales que Marx analiza (por ejemplo, la alienación del trabajo, el fetichismo de la mercancía, la plusvalía, a explotación) no presentan semejanza con los hechos sociológicos, tales como divorcios, crímenes, cambios en la población y ciclos comerciales. Las relaciones fundamentales de las categorías marxistas están fuera del alcance de la sociología o de cualquier otra ciencia que se preocupe por describir y organizar los fenómenos objetivos de la sociedad. Sólo

aparecerán como hechos ante una teoría que los vea desde la perspectiva de su negación. Según Marx, la teoría correcta es una conciencia de la práctica, que tienda hacia la transformación del mundo.

Sin embargo, el concepto de la verdad que tiene Marx está muy lejos del relativismo. Hay sólo una verdad y sólo una práctica capaz de realizarla. La teoría ha demostrado las tendencias que posibilitan el logro de un orden racional de vida, las condiciones para crearlo y los pasos iniciales que se deben tomar. Ya ha sido formulado el objetivo final de la nueva práctica social: la abolición del trabajo, el empleo de los medios de producción socializados en el libre desarrollo de todos los individuos. El resto es una tarea que pertenece a la propia actividad liberada del hombre. La teoría acompaña la práctica en todo momento, analizando las situaciones cambiantes y formulando sus conceptos de acuerdo con ellas. Las condiciones concretas de la realización de la verdad pueden variar, pero la verdad sigue siendo la misma y la teoría es su guardián supremo. La teoría preservará a la verdad, aun si la práctica revolucionaria se desvía del camino recto. La práctica sigue a la verdad y no viceversa. Este absolutismo de la verdad completa la herencia filosófica de la teoría marxista y separa, de una vez por todas, la teoría dialéctica de todas las formas subsiguientes de positivismo y relativismo.

2. Los fundamentos del positivismo y el surgimiento de la sociología

1. *Filosofía negativa y filosofía positiva*

En la década que siguió a la muerte de Hegel, el pensamiento europeo entró en una era de «positivismo». Este positivismo se anunciaba a sí mismo como el sistema de la filosofía positiva, y asumía una forma muy diferente que la del positivismo posterior. Los *Cours de philosophie positive,* de Comte, fueron publicados entre 1830 y 1842, la *Filosofía positiva del Estado,* de Stahl, entre 1830 y 1837, y en 1841 Schelling inicia en Berlín las conferencias sobre la *Filosofía positiva,* que había comenzado a elaborar en 1827.

Aunque no cabe poner en duda la contribución de Comte al positivismo (el mismo Comte derivó el método positivo de los fundamentos de la filosofía positiva), puede parecer exagerado el relacionar la filosofía positiva de Schelling y de Stahl con este movimiento. ¿No era Schelling un exponente de la metafísica en su forma más trascendente y no expuso Stahl una teoría religiosa del Estado? Es cierto que Stahl está reconocido como un

representante del positivismo en la filosofía del derecho, pero ¿qué tenía que ver con el positivismo la filosofía de la mitología y la revelación de Schelling, que proporcionó algunos conceptos básicos a la doctrina de Stahl?

Encontramos, sin embargo, en la *Philosophie der Offenbarug,* de Schelling, la opinión de que la metafísica tradicional, por ocuparse sólo de la noción de las cosas y de su pura esencia, era incapaz de llegar a su existencia efectiva y, por lo tanto, no podía proporcionar un conocimiento real. Por el contrario, la filosofía de Schelling tiende hacia lo verdaderamente actual y subsistente, y, por lo tanto, se declara «positiva». Schelling plantea la pregunta de si la metafísica racionalista no es una filosofía puramente «negativa» y de si, siguiendo la destrucción kantiana de esta metafísica, «la positiva no debería organizarse libre e independientemente de la anterior, en una ciencia propia» [1]. Además, en 1827, al concluir sus conferencias sobre la historia de la filosofía moderna, Schelling se dedicó a justificar el énfasis que los filósofos británicos y franceses ponían en la experiencia y defendió este impirismo en contra de sus opositores alemanes. Llegó hasta declarar que «si sólo tuviésemos una opción entre el empirismo y el apriorismo opresivo *(Denknotwen digkeiten)* del racionalismo extremo, ningún espíritu libre vacilaría en decidirse por el empirismo» [2]. Concluye declarando que la gran tarea de la filosofía alemana sería la de superar la metafísica apriorística a través de un «sistema positivo», que transformaría finalmente la filosofía en una verdadera «ciencia de la experiencia».

En sus aspectos fundamentales, la filosofía positiva de Schelling difiere, ciertamente, mucho de la de Comte. Lo «positivo» para Comte son los hechos de la observación, mientras que Schelling subraya que la «experiencia» no está limitada a los hechos que se dan en los sentidos internos o externos. Comte se orienta hacia la ciencia física y las leyes necesarias que gobiernan toda la realidad, mientras que Schelling intenta desarrollar una «filosofía de la libertad» y sostiene que la actividad creadora libre es el objeto supremo de la experiencia. No obstante, pese

a estas diferencias esenciales, existe en ambas filosofías una tendencia común a oponerse al dominio del apriorismo y a restaurar la autoridad de la experiencia [3].

Como mejor puede entenderse esta tendencia común es considerando contra qué se dirigía esta nueva filosofía positiva. La filosofía positivista fue una reacción consciente contra las tendencias críticas y destructivas del racionalismo francés y alemán, reacción que fue particularmente agria en Alemania. Debido a sus tendencias críticas, el sistema hegeliano fue designado como una «filosofía negativa». Sus contemporáneos reconocían que los principios que Hegel enunciaba en su filosofía lo conducían «a criticar todo lo que hasta ahora había sido considerado como la verdad objetiva» [4]. Su filosofía «negaba», es decir, repudiaba cualquier realidad irracional o no-razonable. La reacción veía un reto al orden existente en el intento hegeliano de medir la realidad de acuerdo con las normas de la razón autónoma. La filosofía negativa, se afirmaba, tiende hacia las potencialidades de las cosas, pero es incapaz de conocer su realidad. Se detiene en seco en sus «formas lógicas» y no alcanza nunca su contenido efectivo, el cual no puede deducirse de estas formas. Como resultado de ello, afirmaba la crítica de Hegel, la filosofía negativa no puede ni explicar ni justificar las cosas tal como son. Esto condujo a la objeción más fundamental de todas, a saber, que la filosofía negativa, debido a su contextura conceptual, «niega» las cosas tal como son. Los hechos que configuran el estado de cosas existentes, cuando se contemplan a la luz de la razón, se convierten en negativos, limitados, transitorios; se convierten en formas perecederas dentro de un proceso comprensivo que va más allá de ellos. La dialéctica hegeliana era considerada como el prototipo de todas las negaciones destructivas de lo dado, pues en ella toda forma inmediatamente daba paso a su opuesto y sólo alcanza su verdadero contenido al hacer esto. Este tipo de filosofía, decían los críticos, niega a lo dado la dignidad de lo real; contiene el «principio de la revolución» (decía Stahl). La afirmación hegeliana de que lo real es

racional era comprendida en el sentido de que sólo lo racional es real.

La filosofía positiva efectuó su contraataque a la crítica racionalista en dos frentes. Comte luchó contra la forma francesa de filosofía negativa, contra la herencia de Descartes y de la Ilustración. En Alemania, la lucha estaba dirigida contra el sistema de Hegel. Schelling recibió, de Federico Guillermo IV, la misión expresa de «destruir la semilla de dragón» del hegelianismo, mientras que Stahl, otro antihegeliano, se convirtió en el filósofo oficial de la monarquía prusiana en 1840. Los líderes políticos alemanes reconocían claramente que la filosofía de Hegel, lejos de justificar el Estado en la configuración concreta que había tomado, encerraba más bien un instrumento para su destrucción. En medio de esta situación, la filosofía positiva se presentaba como el salvador ideológico apropiado.

La historia del pensamiento posthegeliano se caracteriza por esta doble acometida de la filosofía positiva, que acabamos de resumir [5]. Se daba por sentado que la filosofía positiva había de superar enteramente a la filosofía negativa, es decir, que eliminaría toda subordinación de la realidad a la razón trascendental. Además, había de enseñar a los hombres a considerar y estudiar los fenómenos de su mundo como objetos neutrales, gobernados por leyes universalmente válidas. Esta tendencia se hizo particularmente importante en la filosofía social y política. Hegel había considerado al Estado y a la sociedad como la obra histórica del hombre, y los interpretaba bajo el aspecto de la libertad; por el contrario, la filosofía positiva estudiaba las realidades sociales según el modelo de la naturaleza y bajo el aspecto de la necesidad objetiva. Debía preservarse la independencia de los hechos y el razonamiento debía estar orientado a una aceptación de lo dado. En esta forma, la filosofía positiva se esforzaba por contrarrestar el proceso crítico que encerraba la «negación» filosófica de lo dado, y por reintegrar a los hechos la dignidad de lo positivo.

Es en este punto donde se hace evidente la conexión

entre la filosofía positiva y el positivismo (en el sentido moderno del término). Su rasgo común, dejando de lado su lucha conjunta contra el apriorismo metafísico, es la orientación del pensamiento hacia los hechos y la exaltación de la experiencia como conocimiento supremo.

El método positivista destruyó, ciertamente, muchas ilusiones teológicas y metafísicas y promovió el avance del pensamiento libre, especialmente en las ciencias naturales. El ataque positivista a la filosofía trascendental se vio reforzado por los grandes progresos de estas ciencias en la primera mitad del siglo pasado. Bajo el impacto de las nuevas condiciones científicas, el positivismo podía declararse, tal como lo afirmaba Comte, como la integración filosófica del conocimiento humano; la integración habría de llevarse a cabo mediante la aplicación universal del método científico y mediante la exclusión de todos los objetivos que no pudiesen ser, finalmente, verificados en la observación.

La oposición positivista al principio de que los hechos de la experiencia tienen que justificarse ante el tribunal de la razón, impedía, sin embargo, una interpretación de estos «datos» en términos de una *crítica* comprensiva *de lo dado*. Dicha crítica no tenía ya cabida en la ciencia. En última instancia, la filosofía positiva facilitó la capitulación del pensamiento ante todo lo que existe y manifiesta el poder de persistir en la experiencia. Comte declara explícitamente que el término «positivo», con el cual designaba su filosofía, implicaba una educación del hombre, para que tomase una actitud positiva respecto al estado de cosas existente. La filosofía positiva habría de afirmar el orden existente en contra de los que sostenían la necesidad de «negarlo». Veremos cómo Comte y Stahl subrayan enfáticamente esta implicación de su obra. El objetivo político, así expresado, vincula a la filosofía positiva con las doctrinas de la contrarrevolución francesa; Comte estaba influido por De Maistre, Stahl por Burke.

La moderna teoría social recibió su mayor impulso, durante el siglo XIX, del positivismo. La sociología tuvo

su origen en este positivismo y, a través de su influencia, se desarrolló como una ciencia empírica independiente. Sin embargo, antes de continuar el análisis por esta vía, es necesario considerar brevemente la tendencia de la teoría social ejemplificada por los llamados socialistas primitivos franceses, que tenían raíces muy diferentes de las de los positivistas y que tomaron otra dirección, aunque inicialmente se asociaron con la posición positivista.

Los socialistas primitivos franceses encontraron las motivaciones decisivas de su doctrina en los conflictos de clase que condicionaron la historia de la postrevolución francesa. La industria experimentó grandes avances, se dejaron sentir las primeras agitaciones socialistas y el proletariado comenzó a consolidarse. Las condiciones sociales y económicas prevalecientes constituían para estos pensadores el fundamento real del proceso histórico. Saint-Simon y Fourier concentraron sus instrumentos teóricos en la totalidad de estas condiciones, haciendo así de la sociedad, en el sentido moderno del término, el objeto sobre el cual trabajaban sus teorías. Sismondi sacaba la conclusión de que los antagonismos económicos del capitalismo constituían las leyes estructurales de la sociedad moderna; Proudhon veía a la sociedad como un sistema de contradicciones. Muchos escritores ingleses, desde 1821, llevaron tan lejos su análisis del capitalismo, que llegaron a considerar la lucha de clases como el motor que impulsaba el desarrollo social [6].

Todas estas doctrinas tendían hacia una crítica de las formas sociales predominantes, y sus conceptos fundamentales servían como instrumento de transformación y no de estabilización o justificación del orden dado.

Entre las tendencias críticas y la positivista, sin embargo, existía un vínculo de unión constituido por el intento sistemático de fusionar el principio de la lucha de clases con la idea de una sociología científica objetiva. La obra de von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (1850) intentaba realizarlo. Von Stein concebía los antagonismos sociales en términos dialécticos: la lucha de clases era el

principio negativo por medio del cual la sociedad pasa de una forma histórica a otra. Von Stein se consideraba a sí mismo como un hegeliano ortodoxo. Tomando como punto de partida la separación hegeliana entre la sociedad y el Estado, encontraba que el contenido efectivo del progreso histórico estaba constituido por cambios en la estructura social y que el objetivo de las clases en guerra era poseer el poder estatal. Pero interpretaba estas tendencias como leyes sociológicas generales, de modo que pretendía que era en virtud de algún mecanismo «natural» por lo que las clases en conflicto alcanzaban un orden social y un progreso cada vez más altos. Se neutralizaba así la fuerza de la dialéctica y se la convertía en parte constitutiva de un sistema sociológico en el que los antagonismos sociales eran meros medios para establecer la armonía social. En el fondo, la doctrina de Von Stein no está tan alejada de la teoría social de la filosofía positiva.

Iniciaremos nuestra exposición sobre el desarrollo del pensamiento social posthegeliano con un breve esquema de las tendencias principales de la obra de Saint-Simon y de la teoría crítica social que se desarrolló en Francia. Haremos luego un análisis de los dos escritos de mayor influencia de la escuela social positivista: la *Sociología* de Comte y la *Filosofía del Derecho* de Stahl, y finalizaremos con el estudio de Von Stein, que reconcilia las concepciones dialécticas de Hegel con el sistema de la filosofía positiva.

2. *Saint-Simon*

Saint-Simon, como Hegel, comienza con la aseveración de que el orden social engendrado por la Revolución francesa demostraba que la humanidad había alcanzado la etapa adulta [7]. A diferencia de Hegel, sin embargo, describía esta etapa primeramente en términos económicos; el proceso industrial constituía el único factor integrador en el nuevo orden social. Como Hegel, Saint-

Simon estaba también convencido de que este nuevo orden contenía la reconciliación de la idea y de la realidad. Las potencialidades humanas no son ya asunto de una teoría separada de la práctica; el contenido de la teoría ha sido transferido al plano de la actividad racional llevada a cabo por individuos directamente asociados unos con otros. «La política, la moral y la filosofía, en vez de culminar en una contemplación ociosa, desligada de la práctica, han llegado finalmente a su verdadera ocupación, a saber, la realización de la felicidad social. Dicho en pocas palabras, están dispuestas a reconocer que la libertad no es ya una abstracción ni la sociedad una ficción» [8]. El proceso de este reconocimiento es un proceso económico. La nueva era es la era del industrialismo, que trae consigo la garantía de la realización de todas las potencialidades humanas. «La sociedad como un todo está basada en la industria. La industria es el único garante de su existencia, y la única fuente de riqueza y prosperidad. El estado de cosas más favorable a la industria, por ende, es el más favorable a la sociedad. Esto constituye tanto el punto de partida como la meta de todos nuestros esfuerzos» [9]. El progreso de las condiciones económicas requiere que la filosofía se transforme en teoría social; y la teoría social no es otra cosa que la economía política o «la ciencia de la producción» [10].

Al comienzo, Saint-Simon se limitó a proclamar los principios del liberalismo radical. Los individuos han sido liberados con el fin de que trabajen, mientras que la sociedad constituye el integrador natural que reúne todos sus esfuerzos independientes en un todo armonioso. El gobierno es un mal necesario destinado a enfrentarse a los peligros de anarquía y revolución que acechan tras los mecanismos del capitalismo industrial. Saint-Simon empezó con una visión predominantemente optimista de la sociedad industrial; pensaba que el rápido progreso de todas las fuerzas productivas borraría muy pronto los crecientes antagonismos y los levantamientos revolucionarios dentro de este sistema social. El nuevo orden in-

dustrial era, por encima de todo, un orden positivo, que representaba la afirmación y la utilización de todos los esfuerzos humanos en la consecución de una vida de felicidad y de abundancia. No era necesario ir más allá de lo dado; la filosofía y la teoría social sólo necesitaban entender y organizar los hechos. La verdad habría de derivarse de los hechos y sólo de los hechos. Saint-Simon se convirtió, así, en el fundador del positivismo moderno [11].

Saint-Simon sostenía que la teoría social «utilizaría el mismo método empleado en las demás ciencias de observación. En otras palabras, el razonamiento estaría basado en hechos observados y explicados, en vez de seguir el método adoptado por las ciencias especulativas, que refiere todos los hechos al razonamiento» [12]. La astronomía, la física y la química ya habían sido establecidas sobre esta «base positiva»; era ya tiempo de que la filosofía se uniese a estas ciencias especiales y se hiciese enteramente positiva.

Saint-Simon promulgó este positivismo como el principio último de su filosofía: «En todas las partes de mi obra, me ocuparé de establecer series de hechos, pues estoy convencido que ellos son la única parte sólida de nuestro conocimiento» [13]. La teología y la metafísica y, sobre todo, los conceptos y valores trascendentales, han de ser probados mediante el método positivista de las ciencias exactas. «Una vez que nuestro conocimiento esté fundado uniformemente en observaciones, la dirección de nuestros asuntos espirituales deberá ser confiada *(conférée á)* al poder de la ciencia positiva» [14].

De este modo se construía la «ciencia del hombre» —otra manera de designar la teoría social— según el esquema de una ciencia natural; debía imprimírsele un carácter positivo, «fundándola en la observación y tratándola con el método empleado por otras ramas (!) de la física» [15]. La sociedad había de ser tratada como la naturaleza. Esta actitud implicaba la más completa desviación y oposición a la teoría filosófica de Hegel. Se desplazaba el interés por la libertad de la esfera de la

voluntad racional del individuo y se le situaba en las leyes objetivas del proceso social y económico. Marx consideraba a la sociedad irracional y, por consiguiente, malvada, en tanto siguiese gobernada por leyes objetivas inexorables. Para él, el progreso equivalía al quebrantamiento de estas leyes, acto que había de ser consumado por el hombre en el curso de su libre desarrollo. La teoría positivista de la sociedad seguía la tendencia opuesta: las leyes de la sociedad recibían cada vez más la forma de leyes naturales objetivas. «Los hombres son meros instrumentos» frente a la ley omnipotente del progreso, incapaces de cambiar o de programar su curso [16]. La deificación del progreso como ley natural independiente fue completada por Comte en su filosofía positiva.

La propia obra de Saint-Simon contenía, sin embargo, elementos que se oponían a las tendencias del capitalismo industrial. Según él, el progreso del sistema industrial exigía, como supuesto previo, que la lucha entre las clases fuese transformada primero en lucha contra la naturaleza, en la que todas las clases sociales se encontraban unidas [17]. La forma de gobierno contemplada por él no era aquella en que los gobernantes rigen a sus súbditos, sino aquella en que el gobierno ejerce una administración técnica sobre la obra que hay que llevar a cabo [18]. Se puede decir que la filosofía de Saint-Simon se desarrolló precisamente en forma inversa a la de Hegel. Comenzó con la reconciliación de idea y realidad y terminó considerándolas irreconciliables.

Al acercarse la revolución de 1830, las crisis económicas y la lucha de clases se intensificaron en Francia. «Ya en 1826, era evidente que la nación y la monarquía se movían en direcciones opuestas; el monarca se disponía a establecer el despotismo mientras que la nación tendía hacia la revolución» [19]. Las conferencias que en aquellos años pronunció Bazard sobre la doctrina de Saint-Simon, su maestro, convertía a ésta en una crítica radical del orden social existente.

La presentación que hace Bazard se funda en el su-

puesto básico de que la filosofía debe ser idéntica a la teoría social, que la sociedad está condicionada por la estructura de su proceso económico, y que sólo la práctica social racional es capaz de producir eventualmente una forma social genuina orientada hacia las necesidades humanas. La forma dada de la sociedad ya no se adecúa al progreso y a la armonía, al menos desde el punto de vista de Bazard. Este estigmatiza al sistema industrial como un sistema de explotación, como el último, aunque no el único ejemplo de la explotación del hombre por el hombre, que forma la trama de la historia de la civilización. En todas sus relaciones, el sistema industrial está configurado por la inevitable lucha entre el proletariado, por una parte, y los dueños de los instrumentos y maquinarias de producción, por la otra.

La masa obrera se encuentra hoy explotada por aquellos cuya propiedad utiliza... Todo el peso de esta explotación recae sobre la clase trabajadora, es decir, sobre la inmensa mayoría, constituida por obreros. En estas condiciones, el obrero se ha convertido en el descendiente directo del esclavo y del siervo. Como persona es libre y no está ya atado a la tierra, pero es ésta toda la libertad de que dispone. Sólo puede existir en este estado de libertad legal bajo las condiciones que le impone una pequeña clase, a quien una legislación surgida del derecho de conquista ha otorgado el monopolio de la riqueza, junto con el poder de disponer a su capricho de los instrumentos de trabajo [20].

El positivismo de Saint-Simon se vio así convertido en su contrario. Sus primeras conclusiones habían glorificado al liberalismo, pero ahora advertía que el sistema en que se sustentaba este liberalismo encierra la semilla de su propia destrucción. Bazard mostraba, como lo había hecho Sismondi antes que él, que la acumulación de la riqueza y la expansión de la pobreza, con sus crisis subsiguientes y su creciente explotación, son consecuencia de la organización económica, en la que «los capitalistas y propietarios» son los que ordenan la distribución social del trabajo. «Al individuo se le deja seguir sus propias inclinaciones» en el proceso de la producción, y no existe ningún interés común o esfuerzo colectivo que combine

y administre la multitud de obras. Cuando «los instrumentos de trabajo son utilizados por individuos aislados», sometidos a las reglas del azar y al hecho del poder, las crisis industriales son inevitables[21].

Entonces, el orden social, dice Bazard, se ha convertido en un desorden general, «como resultado del principio de la competencia ilimitada»[22]. Las ideas progresistas con las que, al comienzo la sociedad capitalista justificaba su esquema social, ideas tales como la de libertad general y la de persecución de la felicidad dentro de un esquema de vida racional, sólo pueden dar frutos con una nueva revolución «que acabe de una vez con la explotación del hombre por el hombre en todas sus formas insidiosas. Esta revolución es inevitable, y en tanto no sea consumada todas las brillantes y tan repetidas frases sobre la luz de la civilización y las glorias del siglo seguirán siendo puras palabras para la conveniencia de los privilegios egoístas»[23]. La institución de la propiedad privada tendrá que llegar a su fin, pues si ha de desaparecer la explotación, también tiene que desaparecer el sistema de propiedad que perpetúa esta explotación[24].

La *Doctrina Saint-Simonienne* refleja los disturbios sociales causados por el progreso del industrialismo bajo la Restauración. Durante este período fueron introducidas las máquinas en mucho mayor escala (especialmente en las fábricas textiles), y la industria empezó a concentrarse. Sin embargo, Francia no sólo experimentó el crecimiento industrial y comercial que Saint-Simon exaltaba en sus primeros escritos, sino también el fenómeno inverso. En 1816-17 y en 1825-27, costosas crisis sacudieron todo el sistema. Los obreros formaron bandas para destruir las máquinas que les causaban tanta miseria y desempleo. «No cabía duda de que el surgimiento de la industria en gran escala tenía una influencia desfavorable sobre la condición del obrero. El trabajo doméstico rural padeció la competencia de las fábricas. La introducción de las máquinas hizo posible el trabajo mal pagado de las mujeres y los niños, y esto a su vez sirvió

para bajar los salarios. La migración hacia las ciudades creó una escasez de vivienda, y esto, junto con la carencia general de alimentos adecuados, propició la tuberculosis y el raquitismo. Epidemias como la de cólera en 1832, causaron sus víctimas particularmente entre los obreros. La miseria fomenta la dipsomanía y la prostitución. Los centros industriales tienen una mortalidad muy por encima de la media, especialmente entre los niños» [25].

El gobierno intervino en contra de los trabajadores con medidas represivas. La ley Le Chapelier de 1789 había prohibido la organización de los obreros. A las huelgas se respondía ahora con el ejército. A los dirigentes se los imponía largas sentencias de prisión. Se acrecentaron las restricciones a la libertad de los obreros [26]. «En tanto que sobre los obreros lanzan todo el poder del Estado, las autoridades son extremadamente indulgentes con los empresarios». En 1826, los propietarios de barcos de Grenouille se asociaron con el propósito de bajar los sueldos de sus marineros. La Justicia y el Ministerio de Marina declararon ilegal este procedimiento, pero se negaron a tomar ninguna acción legal, porque temían «que esto condujese a los marinos a la rebelión» [27].

Incidentes como éste hacían patente que el proceso económico, o algunos de sus factores, extendía sus tentáculos a la totalidad de las relaciones sociales y las mantenía bajo su dominio. Smith y Ricardo habían considerado a este proceso económico como una ciencia especializada donde la riqueza, la pobreza, el trabajo, el valor, la propiedad y demás elementos aparecían estrictamente como condiciones y relaciones económicas que se desprenden y explican mediante leyes económicas. Saint-Simon había hecho de las leyes económicas el fundamento del proceso total de la sociedad. Más tarde, cuando sus sucesores socialistas en Francia comenzaron a construir la teoría social sobre una base económica, modificaron el carácter conceptual de la economía política. Esta dejó de ser una ciencia «pura» especializada, para convertirse en una fuerza intelectual que denun-

ciaba los antagonismos de la estructura social moderna y guiaba la acción hacia la resolución de estos antagonismos. En este mismo sentido, el mundo de las mercancías no era ya concebido en términos de su propia reificación. Cuando Sismondi, por ejemplo, argumentaba en contra de Ricardo que «la economía política no es una ciencia de cálculos, sino una ciencia moral», no estaba abogando por un retorno del criterio científico al moral en el razonamiento, sino estaba indicando que la teoría económica debía incidir sobre las necesidades y deseos humanos [28]. La afirmación de Sismondi pertenece en última instancia a la tendencia que operaba en Hegel, cuando éste le da a la teoría social una construcción filosófica. Hegel había llegado a la conclusión de que la sociedad, que constituye la etapa histórica actual del autodesarrollo del hombre, tenía que ser interpretada como la totalidad de las relaciones humanas, tomando en cuenta el papel que desempeña en la realización de la razón y de la libertad. Fue precisamente esta interpretación filosófica de la teoría social la que convirtió a esta última en una teoría *crítica* de la economía política. Ya que, tan pronto como se le contempla a la luz de la razón y de la libertad, la forma de sociedad predominante aparece como un complejo de contradicciones económicas que engendran un orden irracional y de esclavitud. Por encerrar la interpretación filosófica de la sociedad las implicaciones críticas que encerraba, cualquier separación entre la filosofía y la teoría social tenía que implicar un debilitamiento de esta actitud crítica, que empujaba a los conceptos filosóficos a ir más allá del estado de cosas existentes. Proudhon veía en «la separación entre la filosofía y la teoría económica» la razón de las conclusiones apologéticas de la teoría económica y la consiguiente desaparición en ella de todo principio que llevase a la acción. «La filosofía», decía éste, «es el álgebra de la sociedad, y la economía política es la aplicación de esta álgebra». Para él la filosofía era, pues, «la teoría de la razón» [29]. Partiendo de allí, Proudhon definía la teoría social como «la concordancia entre la

razón y la práctica social» [30], y al establecer el objeto de la teoría social ponía mucho énfasis en su ámbito de aplicación; la teoría social se ocupa de «toda la vida de la sociedad», del «conjunto de sus sucesivas manifestaciones» [31], llegando así mucho más lejos que la ciencia especial de la economía.

El énfasis en la naturaleza filosófica de la teoría social no atenúa, sin embargo, la importancia de sus fundamentos económicos. Por el contrario, dicho énfasis amplía el alcance de la teoría económica mucho más allá de los límites de una ciencia especializada. «Las leyes de la economía son las leyes de la historia», dice Proudhon [32].

La economía política es bastante diferente de la ciencia clásica objetiva de Adam Smith y de Ricardo. Esta diferencia consiste en que la primera muestra que la economía es contradictoria e irracional en su estructura, que las crisis son su estado natural y la revolución su fin necesario. La obra de Sismondi, la primera crítica radical inmanente del capitalismo, ilustra ampliamente este contraste. Se basa en el criterio de una teoría de la sociedad verdaderamente crítica. «Consideraremos a la sociedad en su organización efectiva, con sus obreros carentes de propiedad, con los salarios fijados por la competencia y los despidos decididos por los dueños según su conveniencia, pues precisamente es a esta organización social a la que nos oponemos» [33].

Todas las formas de organización social existen para satisfacer las necesidades humanas, declara Sismondi. El sistema económico existente realiza esto en medio de continuas crisis y una creciente pobreza, presente en medio de la acumulación de la riqueza. Sismondi descubre los mecanismos del primer capitalismo industrial que condujo a estos resultados [34]. La necesidad de las crisis recurrentes, afirma, es una consecuencia del impacto del capital en el proceso productivo. La explotación creciente y la persistente desproporción entre la producción y el consumo son las consecuencias del sistema de intercambio de mercancías. Sismondi pasa a estable-

cer luego el esquema de las relaciones ocultas tras el valor de cambio y el valor de uso y las diferentes formas de apropiación de la plusvalía. Demuestra la conexión entre la concentración de capital, la superproducción y las crisis. «A través de la concentración de la riqueza en un pequeño número de propietarios, el mercado interno se va estrechando y la industria se ve obligada cada vez más a vender en los mercados externos, donde existe la amenaza de desórdenes aún más graves» [35]. La libre competencia deja mucho que desear en cuanto al pleno desarrollo de todas las capacidades productivas y a la satisfacción de las necesidades humanas; acarrea la explotación en gran escala y la repetida destrucción de las fuentes de riqueza. Naturalmente, el capitalismo trajo inmensos progresos a la humanidad, pero este avance dio como resultado «un constante incremento de la población obrera y de la oferta de trabajo, que superaba por lo regular a la demanda» [36]. El mecanismo económico de la producción de mercancías es responsable de estos antagonismos. Si se diera a las tendencias del sistema su plena expresión, el resultado sería el de «transformar a la nación en una inmensa fábrica» que, «lejos de crear riqueza, causaría una miseria general» [37].

Sólo seis años después de que Saint-Simon inauguró el positivismo, la teoría social ofreció esta refutación radical al orden social por medio del cual éste había justificado su nueva filosofía. «El sistema de la industria» era considerado como el sistema de la explotación capitalista. La doctrina del equilibrio armonioso era reemplazada por la doctrina de las crisis inherentes. La idea de progreso adquirió un nuevo significado: progreso económico no significa necesariamente progreso humano; bajo el capitalismo, el progreso se logra a expensas de la libertad y la razón. Sismondi repudió la filosofía del progreso junto con toda la panoplia de las glorificaciones optimistas. Exigía al Estado que ejerciese su autoridad protectora en interés de las masas oprimidas. «El dogma fundamental de la competencia libre y general ha tenido grandes avances en todas las sociedades civilizadas.

Ello ha dado como resultado un prodigioso desarrollo del poder industrial, pero ha acarreado también un desamparo aterrador entre la mayor parte de las clases de la población. La experiencia nos ha enseñado la necesidad de una autoridad protectora (gobierno), si no se quiere que el hombre sea sacrificado al progreso de una riqueza, de la cual no sacará ningún beneficio»[38].

Apenas una década después de la publicación de la obra de Sismondi, la filosofía social volvió de nuevo al dogma del progreso y, lo que es bastante característico, abandonó la economía política como fundamento de la teoría social. La filosofía positiva de Comte anunció esta regresión. Nos ocupamos de ella a continuación.

3. *La filosofía positiva de la sociedad: Augusto Comte*

Comte liberó la teoría social de sus conexiones con la filosofía negativa y la colocó en la órbita del positivismo. Al mismo tiempo, abandonó la economía política como raíz de la teoría social e hizo de la sociedad objeto de una ciencia independiente, la *sociología*. Ambos pasos están interconectados: la sociología se convirtió en una ciencia mediante la renuncia al punto de vista trascendente de la filosofía crítica. La sociedad era considerada ahora como un complejo más o menos definido de hechos, regidos por leyes más o menos generales; como una esfera que habría de ser tratada como cualquier otro campo de la investigación científica. Los conceptos que explican este campo habrán de derivarse de los hechos que lo constituyen, en tanto que las implicaciones de largo alcance de los conceptos filosóficos quedarán excluidas. El término «positivo» era un término polémico, que indicaba esta transformación de una teoría filosófica en teoría científica. Naturalmente, Comte aspiraba a elaborar una filosofía *omnicomprensiva*, como lo indica el título de su obra más importante, pero es evidente que, dentro del contexto del positivismo, la filosofía significa algo muy

diferente de lo que antes significaba, hasta el punto de que repudia el verdadero contenido de la filosofía. «La filosofía positiva» es, en última instancia, una contradicción *in adjecto*. Se refiere a la síntesis de todo el conocimiento empírico ordenado dentro de un sistema de progreso armonioso, que sigue un curso inexorable. Toda oposición a las realidades sociales queda fuera del discurso filosófico.

Comte describe el contraste entre la teoría positivista y la filosófica de la manera siguiente: la sociología positiva se preocupa de la investigación de los hechos antes que de ilusiones trascendentales, del conocimiento útil antes que de la contemplación ociosa, de la certeza antes que de la duda y la indecisión, de la organización antes que de la destrucción y la negación [39]. En todos estos casos, la nueva sociología se limitará a los hechos del orden social existente y, aunque sin rechazar la necesidad de la corrección y el mejoramiento, excluirá todo impulso que tienda a derrocar o a negar este orden. Como resultado de esto, el interés conceptual de la sociología positiva será apologético y justificador.

Esto no ha sido cierto de todos los movimientos positivistas. Al comienzo de la filosofía moderna, y también en el siglo XVIII, el positivismo fue militante y revolucionario. Su insistencia en ir a los hechos significaba entonces un ataque directo contra las concepciones religiosas y metafísicas que constituían el soporte ideológico del *ancien régime*. El enfoque positivista de la historia fue desarrollado, entonces, como una prueba fehaciente del derecho del hombre a alterar las formas políticas y sociales de vida, de acuerdo con la naturaleza y el progreso de la razón. Asimismo, el principio de la percepción sensible como fundamento de la verificación fue utilizado por los filósofos de la Ilustración francesa para protestar contra el sistema absolutista dominante. Estos sostenían que, siendo los sentidos los órganos de la verdad y la satisfacción de los sentidos la motivación propia de la acción humana, el fin adecuado que ha de perseguir el gobierno y la sociedad es el progreso de la felicidad ma-

terial del hombre. La forma de Estado y de sociedad existente está en contradicción patente con este fin; en última instancia, era este el «hecho» a que recurrían los positivistas de la Ilustración. Estos apuntaban, no hacia una ciencia bien ordenada, sino hacia una práctica política y social, y seguían siendo racionalistas en el sentido genuino de que contrastaban la práctica humana con las normas de una verdad que trascendía el orden social existente, las cuales estaban representadas por una ordenación social que no existía, de hecho, sino como finalidad. Consideraban que la «verdad», una sociedad dentro de la cual los individuos libres puedan emplear sus aptitudes y satisfacer sus necesidades, no se deriva de ningún hecho o hechos existentes, sino que es el resultado de un análisis filosófico de la situación histórica, el cual presenta un sistema político y social opresivo. La Ilustración afirmaba que la razón podía regir al mundo y que los hombres son capaces de modificar sus formas de vida obsoletas, si actúan en base a su conocimiento y sus capacidades ya liberadas.

La filosofía positiva de Comte establece el cuadro general de una teoría social que contrarrestará estas tendencias «negativas» del racionalismo. Llega a una defensa ideológica de la sociedad de clase media y encierra, además, la semilla de una justificación filosófica del autoritarismo. La conexión entre la filosofía positiva y el irracionalismo, que caracterizó la ideología autoritaria posterior y que se introdujo con la decadencia del liberalismo, se hace patente en los escritos de Comte. Junto con la sujeción del pensamiento a la experiencia inmediata, encontramos la constante ampliación del campo de la experiencia, de modo que éste no está ya limitado al dominio de la observación científica, sino que reclama también otros tipos de poder suprasensorial. De hecho, el resultado del positivismo comtiano viene a ser un sistema religioso con un elaborado culto a los nombres, los símbolos y los signos. Comte mismo desarrolló una «teoría positiva de la autoridad» y se convirtió en el líder autoritario de una secta de seguidores ciegos. Este fue el

primer fruto del desprestigio de la razón en la filosofía positiva.

La convicción fundamental del idealismo había sido: que la verdad no les es dada al hombre de una fuente externa, sino que se origina en el proceso de la interacción entre pensamiento y realidad, teoría y práctica. La función del pensamiento no era simplemente la de recolectar, comprender y ordenar los hechos, sino también la de aportar una cualidad que hiciese posible dicha actividad, cualidad que, por ende, era un *a priori* con respecto a los hechos. Por lo tanto, según los idealistas, una porción decisiva del mundo humano está constituida por elementos que no pueden ser verificados a través de la observación. El positivismo rechazó esta doctrina y reemplazó poco a poco la libre espontaneidad del pensamiento con funciones puramente receptivas. No era sólo un asunto de epistemología. Recuérdese que la idea idealista de razón estaba intrínsecamente conectada con la idea de libertad y que se oponía a toda noción de una necesidad natural que rija a la sociedad. La filosofía positivista tendía, por el contrario, a igualar el estudio de la sociedad con el estudio de la naturaleza, de modo que la ciencia natural, particularmente la biología, se convirtió en el arquetipo de la teoría social. El estudio social había de ser una ciencia que buscase leyes sociales cuya validez debía ser análoga a la de las ciencias físicas. La práctica social, especialmente en lo que se refiere al cambio del sistema social, se hallaba, pues, regulada inexorablemente. Se consideraba que la sociedad estaba regida por leyes racionales movidas por una necesidad natural. Esta posición contradecía directamente el punto de vista de la teoría social dialéctica de que la sociedad es irracional precisamente por estar regida por leyes naturales.

Comte llama al «dogma general de la invariabilidad de las leyes físicas» el «verdadero espíritu» del positivismo [40]. Propone aplicar este principio a la teoría social como un medio para liberar a esta última de la teología y la metafísica, y darle el *status* de ciencia. «La filosofía teológica y metafísica sólo domina hoy día en el sistema

del estudio social. Es necesario expulsarla de este último refugio. Esto se hará en gran parte mediante la interpretación básica de que el movimiento social está sujeto necesariamente a leyes físicas invariables, en lugar de estar regido por algún tipo de voluntad» [41]. El rechazo positivista de la metafísica iba unido así a un rechazo del derecho del hombre a alterar y reorganizar sus instituciones sociales de acuerdo a su voluntad racional. Este es el elemento que el positivismo de Comte comparte con las filosofías originales de la contrarrevolución, patrocinadas por Bonald y De Maistre. Bonald intenta demostrar que «así como el hombre no puede dar más peso o extensión a un cuerpo, no puede tampoco dar una constitución a la sociedad religiosa o política», y que la intervención del hombre lo que hace es evitar que la sociedad alcance su «constitución natural» [42]. De Maistre quería demostrar que «la razón humana, o lo que se denomina filosofía, nada añade a la felicidad de los Estados o de los individuos» [43], que «la creación está más allá de las capacidades de los hombres» [44] y que su razón «no tiene ningún efecto no sólo en la creación, sino tampoco en la conservación de una asociación religiosa o política» [45]. El «espíritu revolucionario» habría de ser controlado difundiendo otra enseñanza, la de que la sociedad posee un orden natural inmutable, ante el cual ha de someterse la voluntad del hombre.

También Comte adjudicó a la sociología la tarea de difundir esta enseñanza como medio para establecer «los límites generales de toda acción política» [46]. La acepción del principio de leyes invariables que rigen a la sociedad daría al hombre una disciplina y una actitud de obediencia ante el orden existente y prepararía su «resignación» con respecto a él.

La «resignación» constituye una clave en los escritos de Comte y se deriva directamente de la aceptación de leyes sociales invariables. «La verdadera resignación, es decir, la disposición a soportar resueltamente los males necesarios sin ninguna esperanza de compensación, sólo puede surgir de un profundo sentimiento de la invariabi-

lidad de las leyes que rigen el conglomerado de los fenómenos naturales»[47]. Comte declara que la política «positiva», por la que aboga, tendería «por naturaleza propia a consolidar el orden público», aun en lo que se refiere a males políticos incurables, mediante el desarrollo de una «sabia resignación»[48].

No cabe la menor duda en lo que respecta a los grupos o propósitos sociales en nombre de los cuales se aduce esta resignación. Muy pocas veces en el pasado se había ofrecido una filosofía tan firme y abiertamente, para ser utilizada en el mantenimiento de la autoridad dominante y en la protección de intereses creados contra cualquier amenaza revolucionaria. Comte inicia su propaganda a favor del positivismo declarando que una ciencia genuina no tiene otra meta general que la de «establecer y fortalecer constantemente el orden intelectual... que es la base indispensable de todo verdadero orden»[49]. El orden en la ciencia y el orden en la sociedad se mezclan en un todo indivisible. El objetivo último es justificar y fortalecer este orden social. La filosofía positiva es la única arma capaz de combatir «la fuerza anárquica de principios puramente revolucionarios»; sólo ella puede llegar a «absorber la doctrina revolucionaria actual»[50]. Además, la *cause de l'ordre* traería aún mayores ventajas. La política positiva tendería espontáneamente «a apartar de los distintos poderes existentes... y de todos sus delegados... la atención exagerada que la opinión pública hoy les presta»[51]. Consecuencia de esta diversión sería la concentración de todos los esfuerzos sociales primordialmente en una renovación «moral». Comte subraya repetidamente «los graves y amenazantes peligros» que acompañan al «predominio de puras consideraciones materiales» en la teoría y la práctica social[52]. Los intereses íntimos de la sociología de Comte son marcadamente más antimaterialistas que el idealismo de Hegel. «Las dificultades sociales más importantes son hoy esencialmente morales y no políticas», y su solución requiere un cambio de «las opiniones y la moral» y no de las instituciones. El positivismo está ansioso, pues, de contribuir «a la transfor-

mación de la agitación política en cruzada filosófica», lo cual eliminaría las tendencias radicales que, después de todo, son «incompatibles con cualquier concepción sana de la historia»[53]. El nuevo movimiento filosófico enseñará a los hombres, a su debido tiempo, que el orden social está regido por leyes eternas que nadie puede transgredir sin recibir un castigo. Conforme a estas leyes, todas las formas de gobierno son «provisionales», lo cual significa que se ajustan sin esfuerzo al progreso incontenible de la humanidad. En estas condiciones, la revolución no tiene sentido.

Los «poderes provisionales» que gobiernan a la sociedad, dice Comte, verán sin duda que su seguridad se incrementa efectivamente mediante la influencia de la «política positiva, que es la única capaz de infundir a la gente el sentimiento de que, dado el estado actual de sus ideas, ningún cambio político tiene importancia real»[54]. Los señores de la tierra aprenderán también que el positivismo tiende a «consolidar todo poder en las manos de quien lo posee, sea quien fuese»[55]. Comte se vuelve aún más explícito. Denuncia «las extrañas y extremadamente peligrosas» teorías y esfuerzos dirigidos contra el orden de propiedad predominante, teorías y esfuerzos que erigen una «absurda utopía»[56]. Es cierto que es necesario mejorar las condiciones de las clases más bajas, pero ello ha de hacerse sin trastornar las barreras de clase y sin «perturbar el indispensable orden económico»[57]. También en este punto el positivismo ofrece su contribución. Promete «afianzar a la clase dirigente en contra de toda invasión anárquica»[58] y mostrar la vía de un tratamiento adecuado de la masa. Al delinear el significado del término «positivo» en su filosofía, Comte resume los argumentos que lo presentan como un defensor de la *cause de l'ordre,* subrayando que su filosofía está destinada por su propia naturaleza «no a destruir, sino a organizar», y que «nunca proclamará una negación absoluta»[59].

Hemos dedicado un espacio considerable al papel social y político desempeñado por la sociología de Comte, porque el desarrollo subsiguiente del positivismo ha bo-

rrado las estrechas conexiones entre los principios metodológicos y los sociales.

Queremos ahora plantear la siguiente pregunta: ¿Cuál de sus principios hace de la filosofía positiva el guardián y defensor adecuado del orden existente? Al efectuar el contraste entre el espíritu positivista de la Ilustración y los puntos de vista del positivismo posterior [60], hemos aludido ya a la negación de la metafísica y a «la subordinación de la imaginación a la observación» [61] que este último opera, mostrando que esto indicaba una tendencia a aceptar lo dado. Todos los conceptos científicos habían de estar subordinados a los hechos. La única función de estos conceptos era la de revelar las conexiones reales entre los hechos. Los hechos y sus conexiones representaban un orden inexorable que comprende tanto los fenómenos sociales como los naturales. Las leyes que descubría la ciencia positivista y que la distinguía del empirismo eran también positivas en el sentido de que afirmaban el orden predominante como una base para negar la necesidad de construir un nuevo orden. No es que se excluyese todo cambio o reforma (por el contrario, la idea de progreso aparece ampliamente en la sociología de Comte), pero las leyes del progreso formaban parte de la maquinaria del orden establecido, de modo que este último progresaba regularmente hacia un estadio superior sin tener que ser destruido.

Comte no encontró mucha dificultad para llegar a este resultado, pues consideraba los diferentes estadios del desarrollo histórico más como estadios de un «movimiento filosófico» que como un progreso social. La ley comtiana de los tres estadios es una clara ilustración de ello. La historia, dice, toma primero el camino inevitable del régimen teológico, luego, del metafísico y, finalmente, del régimen positivista. Esta concepción permitió a Comte presentarse como un valiente luchador contra el *ancien régime* en el momento en que el *ancien régime* ya había sido quebrantado hacía tiempo y la clase media había consolidado ya su poder social y económico. Comte in-

terpretó el *ancien régime,* en primer lugar, como un vestigio de ideas teológicas y metafísicas en la ciencia.

En la sociología de Comte, la sustitución de la especulación por la observación significa que se pone el énfasis en el orden en lugar de ponerlo en la ruptura del orden; significa la autoridad de leyes naturales en lugar de la acción libre, la unificación en lugar del desorden. La idea de orden, tan fundamental en el positivismo de Comte, tiene un contenido totalitario tanto en su significación social como en su significación metodológica. El énfasis metodológico se ponía en la idea de una ciencia unificada, la misma idea que domina los recientes desarrollos del positivismo. Comte quería fundar su filosofía en un sistema de «principios universalmente reconocidos, que obtuviesen su suprema legitimidad únicamente del consenso voluntario con que el público los confirma como resultado de una discusión enteramente libre» [62]. «El público», tal como en el neopositivismo, resulta ser un *forum* de científicos que poseen el entrenamiento y el conocimiento requerido. Los asuntos sociales debido a su naturaleza compleja deben ser tratados «por un pequeño grupo formado por una *élite* intelectual» [63]. De este modo, los temas más vitales, de gran importancia para todos, se ven retirados del teatro de la lucha social y almacenados para ser investigados en algún campo del estudio científico especializado. La unificación es un asunto de concordancia entre científicos, cuyos esfuerzos para lograrla producirán tarde o temprano «un estado permanente y definitivo de unidad intelectual». Se colocarán todas las ciencias dentro de un mismo crisol, donde serán fusionadas en un esquema bien ordenado. Todos los conceptos serán sometidos a la prueba «de un método único y fundamental», hasta que finalmente emerjan ordenadas «en una secuencia racional de leyes uniformes» [64]. De esta manera, el positivismo «sistematizará todas nuestras concepciones» [65].

La idea positivista de *orden* se refiere a un conjunto de leyes enteramente diferente del conjunto de leyes dialécticas. Las primeras son esencialmente afirmativas y constituyen un orden estable; las segundas, esencialmente

negativas y destruyen la estabilidad. Las primeras ven a la sociedad como el reino de la armonía natural, las segundas la ven como un sistema de antagonismos. «La noción de ley natural sugiere de inmediato la idea correspondiente de un orden espontáneo, el cual va siempre aparejado con la noción de armonía» [66]. La sociología positivista es básicamente una «estática social», la cual está en conformidad con la doctrina positivista de que existe «una armonía verdadera y permanente entre las diferentes condiciones existenciales de la sociedad» [67]. La armonía prevalece y, por esto, lo que hay que hacer es «contemplar el orden, con el fin de corregirlo convenientemente, pero de ninguna manera para crearlo» [68].

Una investigación más a fondo de las leyes comtianas de la estática social revela su gran pobreza y un sorprendente grado de abstracción. Se centran en torno a dos proposiciones. Primero, el hombre necesita trabajar para su felicidad; segundo, todas las acciones sociales se presentan motivadas en gran medida por intereses egoístas. La tarea principal de la ciencia política positivista es encontrar el equilibrio justo entre los diferentes tipos de obras que habrán de llevarse a cabo, y la utilización adecuada del interés individual en pro del bien común. A este respecto, Comte destaca la necesidad de una autoridad fuerte. «Tanto en el orden intelectual como en el material, los hombres encuentran, por encima de todo, la necesidad indispensable de alguna dirección suprema, capaz de fundamentar sus continuas actividades relacionándolas y fijando sus esfuerzos espontáneos» [69]. Cuando el positivismo alcanza su posición dominante en el mundo, en el estadio último del progreso humano, cambia las formas de autoridad existentes, pero sin abolir en modo alguno la autoridad misma. Comte esboza una «teología positiva de la autoridad» [70] y contempla una sociedad en la que todas las actividades están basadas en el consentimiento de las voluntades individuales. Sin embargo, este tinte liberal queda eclipsado. La inclinación a conquistar triunfos como fundador de la sociología positivista hace brotar un himno a la obediencia y al lide-

razgo. «¡Qué dulce es obedecer cuando se disfruta de la felicidad... de estar convenientemente eximidos de la urgente responsabilidad de la dirección general de nuestra conducta, por sabios y valiosos dirigentes!» [71]

La felicidad como refugio en unos brazos poderosos —actitud tan característica hoy en las sociedades fascistas— va aparejada con el ideal positivista de la certidumbre. La sumisión a una autoridad todopoderosa proporciona el grado más alto de seguridad. La certidumbre perfecta de la teoría y de la práctica, dice Comte, constituye una de las realizaciones básicas del método positivista.

La idea de la certidumbre no aparece, naturalmente, con la filosofía positivista; había constituido un poderoso elemento del racionalismo ya desde Descartes. Empero, el positivismo reinterpreta su función y su significado. Como ya hemos indicado, el racionalismo afirmaba que el terreno de la certidumbre teórica y práctica es la libertad del sujeto pensante. Sobre este fundamento, el racionalismo construía un universo que era racional, precisamente en la medida en que estuviese dominado por el poder intelectual y práctico del individuo. La verdad brota del sujeto y lleva la huella de la subjetividad, sea cual fuese la forma objetiva que tome. El mundo es real en la medida en que se conforme a la autonomía racional del sujeto.

El positivismo muda la fuente de la certidumbre, del sujeto del pensamiento al sujeto de la percepción. La observación científica saca de allí su certidumbre. Las funciones espontáneas del pensamiento retroceden y las funciones receptivas y pasivas ganan terreno.

La sociología de Comte, en virtud de su concepto del orden, es esencialmente «estática social»; es también «dinámica social» en virtud del concepto de *progreso*. Comte explica frecuentemente la relación entre estos dos conceptos básicos. El orden es «la condición fundamental del progreso» [72] y «en última instancia todo progreso tiende a consolidar el orden» [73]. La razón principal de que predominen aún los antagonismos sociales es que la idea

de orden y la idea de progreso siguen estando separadas, condición que ha hecho posible que los revolucionarios anarquistas usurpen la idea de progreso. La filosofía positiva tiende a reconciliar el orden y el progreso, a alcanzar «una satisfacción común de la necesidad de orden y de la necesidad de progreso»[74]. Esto lo logra mostrando que el progreso en sí es orden; no revolución, sino evolución.

Su interpretación antimaterialista de la historia facilitó a Comte la empresa. Conservó la concepción de la Ilustración de que el progreso es primordialmente progreso intelectual, avance continuo del conocimiento positivo[75]. Eliminó de la concepción de la Ilustración todo el contenido material que pudo, cumpliendo así su promesa de «sustituir la estéril agitación política por un inmenso movimiento intelectual»[76]. Como servidor de la eminente necesidad de salvaguardar el orden existente, la idea de progreso se enfrenta a todo desarrollo físico, moral o intelectual que no se ajuste a lo que el «sistema de circunstancias» existente permite[77]. La idea comtiana de progreso excluye la revolución, la transformación total del sistema de circunstancias existente. El desarrollo histórico se convierte en la evolución armoniosa del orden social, regido por leyes «naturales» perennes.

«La sociología dinámica» presenta los mecanismos de esta evolución. Su perspectiva es esencialmente la de «concebir cada estadio de la sociedad como el resultado necesario del estadio precedente y el motor indispensable del estadio posterior»[78]. La dinámica social trata de las leyes que rigen esta continuidad; en otras palabras, de las «leyes de la sucesión», mientras que la estática social trata de las «leyes de coexistencia»[79]. La primera constituye «la teoría verdadera del progreso»; la segunda, «la teoría verdadera del orden». El progreso significa el crecimiento persistente de la cultura intelectual en la historia. La ley fundamental de la dinámica social es que un creciente poder incrementa las facultades orgánicas que diferencian la naturaleza del hombre de la de los seres orgánicos más bajos, es decir, «la inteligencia y la *socia-*

bilité» [80]. La civilización en su avance manifiesta cada vez más, en lo concreto, la naturaleza de la humanidad; el grado más alto de civilización es el que concuerda mejor con la «naturaleza» [81]. El progreso histórico es un proceso natural y como tal está gobernado por leyes naturales [82]. El progreso es el orden.

El proceso de hacer compatible la teoría social con las condiciones existentes no queda completo en lo que hasta ahora hemos dicho. Falta aún excluir todos aquellos elementos que trasciendan o van más allá de la validez de la situación existente; esto requiere que la teoría social se haga *relativista*. El aspecto último y decisivo del positivismo, dice Comte, como era de esperarse, es su tendencia «a sustituir en todas partes lo absoluto por lo relativo» [83]. A partir de este «predominio irrevocable del punto de vista relativista», Comte deriva su perspectiva básica de que el desarrollo social tiene un carácter naturalmente armonioso. Cada uno de los estadios históricos de la sociedad es tan perfecto como lo permiten la correspondiente «edad de la humanidad» y el sistema de circunstancias [84]. Prevalece una armonía natural, no sólo entre las partes coexistentes del esquema social, sino también entre las potencialidades de la humanidad que allí se revelan y la realización de éstas.

Según Comte, el relativismo es inseparable de la concepción de que la sociología es una ciencia exacta que trata de las leyes invariables de la dinámica y la estática social. Estas se descubren sólo mediante la observación científica, la cual a su vez requiere un progreso constante de la técnica científica, para poder enfrentarse con los fenómenos altamente complicados que tiene que organizar [85]. La consecución del conocimiento completo coincide con la complementación del progreso científico mismo; antes de llegar a esta perfección, todo conocimiento y toda verdad son inevitablemente parciales y relativas al nivel de desarrollo intelectual alcanzado.

Hasta aquí, el relativismo de Comte es meramente metodológico, basado en la necesaria inadecuación de los métodos de observación. Sin embargo, debido al hecho

de que el desarrollo social es interpretado, en primer término, como desarrollo intelectual, su relativismo pone una armonía preestablecida entre el lado subjetivo de la sociología (el método) y el lado objetivo (el contenido). Todas las formas e instituciones sociales, como ya hemos dicho, son provisionales en el sentido de que, al avanzar la cultura intelectual, se pasa a otras formas que corresponden a las capacidades intelectuales de tipo más avanzado. Su carácter provisional, pese a ser un signo de su imperfección, es al mismo tiempo el signo de su (relativa) verdad. Los conceptos del positivismo son relativistas, porque toda realidad es relativa.

La ciencia, para Comte, es el campo del relativismo teórico, y éste último es el área de donde están excluidos «los juicios de valor». La sociología positivista «ni admira ni condena los hechos políticos, sino que los considera... como simples objetos de observación» [86]. Cuando la sociología se convierte en ciencia positiva se hace ajena a toda preocupación con respecto al «valor» de una forma social dada. La búsqueda de la felicidad humana no es un problema científico, como tampoco lo es la cuestión de la mejor satisfacción posible de las necesidades y talentos del hombre. Comte se ufana de poder tratar fácilmente de todo el reino de la física social «sin emplear una sola vez la palabra 'perfección', la cual se ve reemplazada para siempre por el término puramente científico de 'desarrollo'» [87]. Cada nivel histórico representa un estadio de desarrollo más alto que el anterior, en virtud del hecho de que el estadio posterior es un producto necesario del anterior y contiene una mayor experiencia y un nuevo conocimiento. Comte sostiene, sin embargo, que su concepto de desarrollo no excluye la perfección [88]. Las condiciones esenciales de los hombres y sus capacidades han mejorado con el desarrollo social; esto es innegable. Pero el mejoramiento de las capacidades ocurre primeramente en la ciencia, en el arte, en la moral, etc., que, como el mejoramiento de las condiciones sociales, se mueven «gradualmente, dentro de límites adecuados». En consecuencia, los esfuerzos revolucionarios en pro de un

nuevo orden social no tienen cabida en este esquema. Se puede prescindir de ellos. «La búsqueda vana de un mejor gobierno» es innecesaria [89], pues toda forma de gobierno establecido posee su derecho relativo, discutido sólo por aquellos que toman un punto de vista absolutista, falso *per definitionem*. El relativismo comtiano termina, así, en una «teoría positiva de la autoridad».

La reverencia de Comte por la autoridad establecida resultaba muy compatible con la tolerancia general. Ambas actitudes participan igualmente de este tipo de relativismo científico. La condenación no tiene cabida. «Sin alterar en lo más mínimo sus propios principios», el positivismo es capaz de «hacer justicia exacta y filosófica a todas las doctrinas anteriores» [90], virtud que lo hará aceptable «para todas las partes existentes» [91].

La idea de tolerancia había cambiado su contenido y su función con el desarrollo del positivismo. Los filósofos de la Ilustración, que se oponían al Estado absoluto, no dieron un marco relativista a sus exigencias de tolerancias, sino que afirmaron estas exigencias como parte de su esfuerzo general por establecer una mejor forma de gobierno, «mejor» precisamente en el sentido que repudia Comte. La tolerancia no significaba la justicia para todas las partes existentes. Significaba, en realidad, la abolición de una de las partes más influyentes, la del clero aliado con la nobleza feudal, que estaba empleando la intolerancia como instrumento de dominación.

Cuando Comte entra en escena, su «tolerancia» no era una consigna de los oponentes del orden existente, sino de los oponentes de estos últimos. Al formalizarse el concepto de progreso, la tolerancia fue separada de las normas que le habían dado su contenido en el siglo XVIII. Anteriormente, las normas positivistas habían sido las de una nueva sociedad, en tanto la tolerancia había sido un equivalente de la intolerancia hacia los que se oponían a estas normas. Por otra parte, el concepto formalizado de tolerancia se reducía a una tolerancia con respecto a las fuerzas de la reacción y la regresión. La necesidad de este tipo de tolerancia era resultado del hecho

de que se había renunciado a todas las normas que van más allá de las realidades dadas, las cuales, para Comte, eran aálogas a las que perseguían un absoluto. En una filosofía que justificaba al sistema social existente, la exigencia de tolerancia se hizo cada vez más útil a los beneficiarios del sistema.

Sin embargo, Comte no trata a todas las partes de igual manera. Dice muchas veces que existe una afinidad esencial entre el positivismo y un grupo social muy grande, el proletariado. Los proletarios tienen una disposición ideal para el positivismo [92]. Comte dedica toda una sección en el *Système de politique positive* a la proposición de que «los nuevos filósofos encontrarán sus más enérgicos aliados entre nuestros proletarios» [93].

El hecho del proletariado constituye una preocupación en la sociología de Comte tanto como en su antítesis, la crítica marxista. No podría haber ninguna teoría positiva de la sociedad civil si no se logra reconciliar al proletariado con el orden armonioso del progreso que éste contradice tan patentemente. Pues, si el proletariado es la clase fundante en la sociedad civil, las leyes del avance de esta sociedad son las leyes de su destrucción y la teoría de la sociedad tiene que ser una teoría negativa. Frente a esto, la sociología tiene que hacer una refutación de la tesis dialéctica de que la acumulación de la riqueza va acompañada de una intensificación de la pobreza.

Comte consideraba esta tesis como «un prejuicio siniestro e inmoral» [94] que el positivismo tenía que erradicar, si quería mantener la «disciplina industrial» que requiere la sociedad para su funcionamiento. Comte sostenía que la teoría y la práctica del liberalismo eran incapaces de salvaguardar la disciplina. «La disposición vana e irracional de permitir sólo el grado de orden que se establece por sí mismo» (es decir, el que viene dado por el libre juego de las fuerzas económicas) equivale a una «resignación solemne» de la práctica social frente a todas las emergencias reales del proceso social [95].

La creencia de Comte en las leyes necesarias del progreso no excluía los esfuerzos prácticos en pro de las

reformas sociales capaces de eliminar obstáculos en el camino de estas leyes. El programa positivista de reforma social anuncia la conversión del liberalismo en autoritarismo. A diferencia de Hegel, cuya filosofía presenta una tendencia similar, Comte menosprecia el hecho de que la conversión se hace necesaria a causa de la estructura antagónica de la sociedad civil. Las clases en conflicto, declara Comte, no son más que vestigios de un régimen obsoleto, que pronto eliminará el positivismo, sin amenazar «la institución fundamental de la pobreza»[96].

El régimen del positivismo, dice Comte, mejorará la condición del proletariado, primero en la educación y luego mediante la «creación del trabajo»[97]. Esta visión contempla un estado jerárquico omnicomprensivo, gobernado por una *élite* cultural formada por todos los grupos sociales y penetrada de una nueva moralidad que una todos los intereses diferentes en un todo real[98]. A pesar de las muchas afirmaciones de que esta jerarquía derivará su autoridad del libre consentimiento de sus miembros, el Estado de Comte se asemeja, en muchos aspectos, al Estado autoritario moderno. Encontramos, por ejemplo, que habrá de existir «una unión espontánea entre el cerebro y la mano»[99]. Es evidente que la regulación desde arriba juega un papel importante en el establecimiento de dicha unión. Comte es mucho más explícito con respecto a esto. Declara que el desarrollo industrial ha alcanzado ya un punto donde se hace necesario «regular la relación entre el empresario y el obrero para alcanzar la armonía indispensable, que no está ya garantizada suficientemente por los libres antagonismos naturales existentes entre ellos»[100].

El acto de combinar a los empresarios y los obreros, se nos asegura, no está en absoluto dirigido a la abolición de la posición inevitablemente inferior del obrero. La actividad de este último, sostiene Comte, es por naturaleza menos extensiva y de menos responsabilidad que la del empresario. La sociedad es una «jerarquía positiva», y la sumisión a la estratificación social es indispensable a la vida de la totalidad[101]. En consecuencia, la nueva

moralidad ha de ser primordialmente una moralidad del «deber» con respecto a la totalidad. Las reclamaciones justificadas del proletariado se vuelven también deberes. El obrero recibirá «primero educación y después trabajo». Comte no elabora este «programa de creación de trabajo»; pero habla de un sistema en el que todas las funciones privadas se vuelven públicas [102], de modo que toda actividad es organizada y ejercida como un servicio público.

Esta «nacionalización» del trabajo no tiene nada que ver, naturalmente, con el socialismo. Comte subraya que, en «el orden positivo», «las diferentes empresas públicas pueden ser confiadas, en medida creciente, a la industria privada», con la condición de que dicho «cambio administrativo» no interfiera con la disciplina necesaria [103]. Se refiere, en relación con esto, a una entidad que había tomado cada vez más importancia en el mantenimiento del orden positivo, el ejército. Su esfuerzo por hacer justicia a todos los grupos sociales por igual lo induce a recomendar su filosofía a la «clase militar», recordando que el positivismo, aunque aprueba la lenta desaparición de la acción militar, «justifica directamente la importante función provisional» del ejército en «el mantenimiento necesario del orden material» [104]. Debido a los graves disturbios a que es propenso el sistema social, «el ejército tiene la tarea cada vez más esencial de participar activamente... en el mantenimiento de la constancia del orden público» [105]. Al desaparecer las guerras nacionales, se podrá ver que al ejército se le confiará, cada vez más, la «misión social» de ser una gran policía política *(une grande maréchaussée politique)* [106].

En un aspecto decisivo, sin embargo, el sistema de Comte conserva la función emancipadora de la filosofía occidental, pues tiende a colmar el abismo entre los individuos aislados y a unirlos en un verdadero universal. Hemos intentado mostrar cómo el método positivista engendraba la búsqueda de la unificación, y hemos destacado sus implicaciones negativas. Pero la idea de un orden positivo universal condujo a Comte más allá de la con-

cepción vacía de una ciencia unificada y de la visión opresora de un gobierno de sumos sacerdotes positivos. Prevalece aún otra universalidad en el sistema de Comte, la de *sociedad*. Emerge como el único ámbito en el que el hombre lleva a cabo su vida histórica y, por ello, se convierte en el objeto único de la teoría social. El individuo desempeña un papel muy reducido en la sociología de Comte, está enteramente absorbido por la sociedad, y el Estado es un mero producto marginal de las leyes inexorables que rigen el progreso social.

En este punto la sociología de Comte trasciende los límites de la filosofía política de Hegel. La teoría positiva de la sociedad no ve razón alguna para confinar el desarrollo humano dentro de las fronteras de los Estados nacionales soberanos. Su idea de un orden universal se alcanza sólo a través de la unión de todos los individuos en la humanidad, y la destrucción positivista de las anticuadas normas teológicas y metafísicas culmina en el reconocimiento de la *humanidad* como *être suprême*. La humanidad, no el Estado, es el verdadero universal, más aún, es la única realidad [107]. Es la única entidad que, en la edad de la madurez de la humanidad, merece reverencia religiosa. «La gran concepción de la Humanidad eliminará irrevocablemente la de Dios» [108].

Es como si Comte, con esta idea de humanidad, hubiese tratado de ofrecer una compensación por la atmósfera opresora en que se movía su sociología positivista.

4. *La filosofía positiva del estado: Friedrich Julius Stahl* [*]

A pesar de sus aspectos siniestros y de su orientación anacrónica (que llamaba a la lucha contra el *ancien régime*, cuando éste ya había sido reemplazado por el nuevo régimen de clase media, simbolizado claramente por el gobierno del «rey burgués», Louis Philippe), el positivismo de Comte expresaba la conciencia de una clase social avanzada, que se había abierto paso triunfalmente a través

de dos revoluciones. La filosofía positiva afirmaba que el curso de la historia humana tendía a la subordinación suprema de todas las relaciones sociales al interés de la industria y de la ciencia; lo cual implicaba que el Estado sería absorbido lentamente por una sociedad que abarcaría toda la tierra.

En contraste con la forma que tomó en Francia, la filosofía positivista en Alemania tuvo un aspecto muy diferente. Las aspiraciones políticas de la clase media alemana habían sido derrotadas sin librar combate:

> En tanto que en Inglaterra y en Francia el feudalismo había sido enteramente destruido, o, al menos, reducido, como en Inglaterra, a unas pocas formas insignificantes, por una clase media rica y poderosa concentrada en grandes ciudades y particularmente en la capital, la nobleza feudal en Alemania había conservado gran parte de sus viejos privilegios. El sistema feudal de tenencia de la tierra prevalecía casi en todas partes. Los señores de la tierra conservaban aún jurisdicción sobre su servidumbre... Esa nobleza feudal, bastante numerosa entonces y en parte muy rica, era considerada oficialmente como el primer «Orden» del país. De ella salían los más altos funcionarios del gobierno y casi todos los oficiales del ejército [109].

La Restauración fortaleció en tal medida el absolutismo, que la burguesía se vio obstaculizada en todo momento [110]. La lucha contra este absolutismo, como contra todos los absolutismos alemanes desde las guerras de liberación, se había reducido a una exigencia hecha a la monarquía para que otorgase una Constitución de carácter representativo. Ocasionalmente, Federico Guillermo III prometió reconocer algún tipo de soberanía popular. Sin embargo, esta promesa se materializó en la nimia realidad de las Asambleas estamentales regionales, sobre las cuales un historiador hizo el comentario siguiente: «Era éste un superado sistema de representar intereses especiales, donde los caballeros detentaban un predominio indiscutible, sobre todo en las provincias orientales. La condición para ser miembro de los Estados era el *Grundeigentum*. Aun en las provincias del Rhin (el área más industrializada) cincuenta y cinco representantes de la

tierra se oponían a veinticinco representantes de las ciudades»[111]. La clase media constituía una minoría sin esperanzas.

Los intereses de estas Asambleas estamentales regionales eran análogos a su impotencia, y todo esto se traduce claramente en el nivel de los debates. Johann Jacoby, uno de los líderes de la oposición democrática, dijo de ellas:

> Resultaría difícil encontrar una institución menos popular y que el sano sentido del pueblo considere una carga más inútil, que las Asambleas estamentales regionales. Todas nos ahorrarían gustosos el trabajo de demostrar mediante las actas que, entre todas las resoluciones adoptadas allí, ni una sola reviste un interés general. No se eliminaron flagrantes abusos, ni se tomaron medidas contra el despotismo burocrático. Todo el trabajo de las numerosas sesiones se limitó a establecer casas de corrección, instituciones para sordomudos y enfermos mentales, compañías de seguro contra incendios, y a crear leyes sobre nuevos caminos, vías férreas, impuestos caninos, etc...[112]

Cuando apareció en escena el gobierno de Federico Guillermo IV, todas las aspiraciones a una reforma liberal del Estado desaparecieron[113]. Triunfó el absolutismo, acompañado por una transformación completa de la cultura. «La Prusia de las reformas de von Stein, de las guerras de liberación, de los esfuerzos de Humboldt y Hardenberg en pro de una Constitución, se convirtió en la Prusia de la monarquía romántica, del irracionalismo teísta, y de la idea cristiana del Estado. Berlín dejó de ser la Universidad de Hegel y de los hegelianos y se convirtió en la de los filósofos de la Revelación, Schelling y Stahl»[114].

El sistema hegeliano, que había contemplado al Estado y a la sociedad como una totalidad «negativa» y que había sometido a ambos el proceso histórico de la razón, no podía ser ya aceptado como la filosofía oficial. Nada más sospechoso que la razón y la libertad para el nuevo gobierno, que tomaba ahora sus directivas del zar ruso y del Príncipe Metternich[115]. El gobierno necesitaba un principio positivo de justificación que protegiese al Estado de las fuerzas rebeldes y lo defendiese

de la embestida de la sociedad. La reacción positivista triunfante en Alemania era, en sentido estricto, una filosofía del Estado y no de la sociedad. La ligera brecha en este desarrollo tuvo lugar cuando Lorenz von Stein, fusionando la tradición hegeliana con el movimiento francés, desvió el énfasis hacia la estructura de la sociedad. No obstante, sus efectos sobre el desarrollo de la teoría social en Alemania son insignificantes. La filosofía positiva del Estado continuó dominando la teoría y la práctica política alemana durante varias décadas.

La filosofía de Stahl ofrecía un compromiso a aquellos que pregonaban el absolutismo personal y a las débiles exigencias de la clase media alemana. Abogaba por un sistema constitucional representativo (aunque no del pueblo, en general, sino sólo de los estamentos), por garantías legales para las libertades civiles, por la inalienabilidad de la libertad personal, por la igualdad ante la ley y por un sistema legal racional. Stahl se afanó mucho por distinguir su conservatismo monárquico de cualquier defensa del absolutismo arbitrario [116].

La importancia de la filosofía de Stahl reside, definitivamente, en su adaptación del autoritarismo antirracionalista al desarrollo social de la clase media. Combina, por ejemplo, la teoría de que la propiedad se funda en el trabajo con la doctrina feudal de que toda propiedad, en última instancia, depende de las autoridades [117]. Aboga por el *Rechtsstaat,* pero subordina la garantía de la libertad civil a la soberanía autoritaria del monarca [118]. Stahl era antiliberal, aunque hablaba en nombre no sólo del pasado feudal, sino de ese período del futuro histórico en que la clase media misma se convertirá en antiliberal. Su mayor enemigo no era la clase media, sino la revolución que amenazaba a esta clase junto con la nobleza y el Estado monárquico. Su antirracionalismo era útil a la causa de la aristocracia reinante, que se atravesaba en el camino del progreso racional; era útil también a todo gobierno que pudiese ser justificado racionalmente.

La revolución, declaraba Stahl, es «el sello histórico

mundial de nuestra época». Fundará «el Estado entero en la voluntad del hombre, en vez de fundarlo en el mandato y la ordenación de Dios»[119]. Es muy significativo que el principio de que el Estado se funda en la voluntad de los hombres fuese precisamente el principio que había sustentado la clase media en ascenso, cuando llevaba a cabo su lucha contra el absolutismo feudal. La doctrina de Stahl repudiaba toda la filosofía del racionalismo occidental[120], que había acompañado esta lucha. Condenaba el moderno racionalismo como matriz de la revolución; su filosofía, afirmaba, es en el «dominio interno religioso, lo que la revolución es en el dominio político externo»[121], a saber, el «extrañamiento del hombre con respecto a Dios».

Como el racionalismo alemán había tenido su expresión más representativa en Hegel, Stahl concentró sobre él su ataque. Estructuró la respuesta oficial de los círculos dirigentes de Alemania a la filosofía hegeliana. Estos círculos poseían una visión mucho más profunda del verdadero carácter de la filosofía de Hegel que la que tenían los intérpretes académicos, que veían en ella una glorificación incondicional del orden existente. La doctrina de Hegel es una «fuerza hostil», esencialmente «destructiva»[122]. Su dialéctica anula la realidad dada, y su teoría «desde el comienzo ocupa el mismo terreno que la revolución»[123]. Su filosofía política, incapaz de demostrar la «unidad orgánica» entre los súbditos y la «única personalidad suprema (Dios-rey-autoridad)»[124], socava los fundamentos del sistema social y político predominante. No citaremos más los innumerables pasajes en que Stahl atestigua las cualidades subversivas del hegelianismo, sino que trataremos más bien de explicar las concepciones a las que Stahl se opone y las que considera necesario condenar.

Stahl enjuicia a Hegel junto con los representantes más destacados del racionalismo europeo desde Descartes, hecho que se repite en los ataques ideológicos del Nacionalsocialismo[125]. El racionalismo constituye el Estado y la sociedad según el esquema de la razón y, al

hacerlo, establece normas que conducen inevitablemente a oponerse a «toda verdad y todo prestigio dados». El racionalismo contiene, según él, el principio de la «falsa libertad», y ha «impuesto todas las ideas que encuentran su consumación última en la revolución»[126]. La razón no está nunca satisfecha con la verdad «dada» y «desprecia el alimento que se le ofrece»[127].

Stahl veía en la teoría del Derecho natural la más peligrosa encarnación del racionalismo. Resumía esta teoría como «la doctrina que deriva la ley y el Estado de la naturaleza o razón del (individuo) hombre»[128]. Stahl le contraponía la tesis de que la naturaleza y la razón del individuo no pueden servir de norma para una organización social, pues ha sido siempre en nombre de la razón del individuo como se han presentado las exigencias radicales de revolución. El Derecho natural no coincide con el Derecho positivo dado, así como tampoco coincide el Estado racional de Hegel con la forma de Estado existente. Stahl tomó la idea de Derecho natural en su significación crítica; consideraba que confería al individuo mayores y más altos derechos que el Derecho positivo. Por lo tanto, oponía a la tesis de la ley natural la afirmación de que «el Derecho y el Derecho positivo son conceptos equivalentes *(gleichbedeutende)*» y a la dialéctica «negativa» de Hegel, una «filosofía positiva» del autoritarismo.

Hemos descrito, a grandes rasgos, el menoscabo de la razón en la filosofía positiva, y afirmamos que el método de esta filosofía implicaba una aceptación sin reservas de los poderes existentes. La obra de Stahl comprueba esta afirmación. Stahl es un positivista consciente[129], movido por el deseo de «salvar el valor de lo positivo, de lo concreto, de lo individual, el valor de los hechos»[130]. Reprocha a la filosofía de Hegel su pretendida incapacidad para explicar los hechos particulares que componen el orden de la realidad[131]. Siempre preocupado por lo universal, Hegel no llega nunca a los contenidos individuales de lo dado, que constituyen el verdadero contenido.

La «conversión de la ciencia» por la que aboga Stahl [132] significa un giro hacia el positivismo, aunque de un tipo muy peculiar, naturalmente, representado, según Stahl, por la «filosofía positiva» de Schelling [133]. Schelling es exaltado por haber contrapuesto el derecho de «lo histórico» a «lo lógico, que es intemporal y carente de acción» [134]. Todo lo que ha emergido en la historia de la vida eterna de la nación, todo lo que ha sido sancionado por la tradición, posee una verdad propia y no es responsable ante la razón. Stahl interpreta a Schelling en los términos de la *Historische Schule,* que había utilizado la autoridad especial de lo dado para justificar el Derecho positivo existente. En el artículo que presentaba el programa de esta *Historische Schule,* Friedrich Karl von Savigny había escrito (1814): «No se plantea el problema de una elección entre lo bueno y lo malo, tomando la aceptación de lo dado como bueno y su rechazo como malo y, al mismo tiempo, como posible. El rechazo de lo dado es, por el contrario, estrictamente imposible. Lo dado nos domina inevitablemente; podemos equivocarnos a su respecto, pero no podemos cambiarlo» [135]. La ley predominante y toda la gama del Derecho formaban parte de «la vida general del Volk», con el cual habían crecido de manera natural en el transcurso de la historia; la ley y el Derecho no podían ser sometidos a las normas críticas de la razón. La teoría histórica de Savigny rechazaba, como el positivismo posterior, la «filosofía negativa» del racionalismo (y en particular la doctrina de la ley natural), alegando que esa filosofía era hostil al orden establecido. Compartía, también, con la sociología del positivismo posterior la tendencia a interpretar los procesos sociales en términos de procesos naturales. Todo en la vida de la sociedad es un organismo, y todo organismo es bueno y justo en sí mismo. Schelling describía el orden legal como un «orden natural» o, por así decirlo, como una «segunda naturaleza», y rechazaba todos los intentos de transformarlo conforme a los intereses de la libertad. «El orden legal no es un orden moral, sino simplemente

un orden natural sobre el que la libertad tiene tan poco poder o autoridad como sobre la naturaleza sensible. No debe sorprender, por lo tanto, que todos los intentos para hacer del orden legal un orden moral, manifiesten por sí mismos su absurdo, y esto bajo la forma del más espantoso despotismo, que se desprende inmediatamente de ellos» [136]. El argumento de que la naturaleza tiene preeminencia sobre la sociedad estaba destinado a servir de antídoto contra las pretensiones de la «voluntad racional», de cambiar las formas dadas conforme a los intereses de los individuos libres.

Stahl incorpora los principios de las escuelas «naturalistas» en su filosofía positiva, con el propósito expreso de utilizarlos como principios de justificación. No vacila en destacar, al comienzo de su obra, que su filosofía tiene una función protectora:

«Durante siglo y medio, la filosofía ha fundado la autoridad, el matrimonio y la propiedad, no en los mandamientos de Dios, sino en la voluntad y el consentimiento del hombre. La gente ha seguido esta doctrina desafiando a sus dirigentes y al orden histórico y, en último término, rebelándose contra la justa institución de la propiedad» [137]. Cualquier filosofía que «derive el universo natural y moral de la razón humana, es decir, de las leyes y atributos del pensamiento» [138], socava el orden existente y merece la exterminación. La filosofía positiva que la reemplaza «fomentará la deferencia frente al orden y la autoridad invocada por Dios para gobernar a los hombres, y ante todos los derechos y las condiciones que se han hecho legítimos a través de la Voluntad Divina» [139]. El orden y la autoridad, los dos términos cardinales del positivismo de Comte, aparecen de nuevo en la filosofía política de Stahl. También él ofrece sus servicios ideológicos a los poderes que gobiernan, y no con menos persistencia que Comte.

Stahl se empeña, particularmente, en justificar la propiedad. Se pregunta: ¿renunciaremos al problema de lo que es la propiedad para Proudhon y sus seguidores? [140]. Si, como lo afirma el racionalismo, la propiedad

ha de derivar sus derechos sólo de la voluntad del hombre, se desprende que «el comunismo está en lo cierto en contra de la filosofía del derecho formulada desde Grotius hasta Hegel... y está también en lo cierto frente a la sociedad actual»[141]. Debe descartarse todo tratamiento racionalista en el caso de la propiedad y en todo lo que se refiere al sistema de las relaciones sociales y políticas, pues éstas tienen que encontrar su justificación en fundamentos más sólidos. La filosofía política de Stahl se esfuerza en presentar todos los datos del esquema social predominante como datos de una realidad justa y verdadera; su método es el de doblegar la razón y la voluntad humana ante la autoridad de estos datos. No nos detendremos mucho en el método. Este consiste, esencialmente, en reconstruir con medios directos e indirectos todo el orden político y social según el ordenamiento divino. Mientras más vital sea el asunto tratado, más directa es la derivación. «La distribución de la riqueza» es «obra del ordenamiento de Dios». Las instituciones de la sociedad están basadas en «la ordenación divina del mundo humano»[142]. La desigualdad social es un producto de la voluntad de Dios: «Tiene que haber un derecho diferente para el hombre, la mujer y el niño, para el obrero sin educación sujeto a la ley, y el señor de la tierra exento de la jurisdicción. El derecho tiene que diferir según el sexo, la edad, el estamento o la clase»[143]. El Estado y sus autoridades forman una «institución divina», y aunque los hombres son libres de vivir bajo esta o aquella Constitución, «no es sólo el Estado como tal un mandamiento de Dios, sino que las Constituciones *particulares* y las autoridades particulares poseen siempre una confirmación divina»[144].

Este método está asociado con una filosofía personalista[145], tanto más insidiosa cuanto que encarna las ideas progresistas del racionalismo de la clase media, interpretándolas dentro de un contexto irracionalista. Se exalta la «personalidad primordial» como «ser primordial» y como «concepto primordial»[146]. El mundo creado culmina en la existencia de la personalidad; esta última es

un «fin absoluto» y portadora, además, del «derecho primordial»[147]. Este principio da a Stahl su noción de humanitarismo, a saber, que «el bienestar, el derecho y el honor de cada individuo, aun del más bajo, atañe a la comunidad, que todos han de ser considerados, protegidos y honrados, y que se debe velar por todos, de acuerdo con la individualidad de cada uno, sin distinción de raza, ascendencia, estamento o capacidad...»[148]. No obstante, en el contexto antirracionalista de la filosofía de Stahl, estas ideas progresistas toman un significado opuesto a su significado original. El brillo de la «personalidad» relega a las sombras las crudas realidades del sistema social y las presenta sólo como una totalidad de relaciones personales, que emanan de la Persona de Dios y que culminan, en la tierra, en la persona del monarca soberano. El Estado y la sociedad, que en la realidad están dominados por relaciones de poder y regidos por leyes económicas, aparecen como un imperio moral gobernado por leyes, derechos y deberes éticos. La restauración aparece como el mundo adecuado para el desarrollo de la personalidad.

El personalismo prematuro de Stahl ilustra una verdad decisiva sobre la filosofía moderna, a saber, que el punto de vista concreto está frecuentemente más alejado de la verdad que el abstracto. Con la reacción contra el idealismo alemán tomó impulso la tendencia intelectual a mezclar la filosofía con lo concreto de la vida real. Se hizo sentir la exigencia de que la situación concreta del hombre en la existencia había de reemplazar los conceptos abstractos de la filosofía y convertirse en norma del pensamiento. Pero cuando la existencia concreta del hombre testimonia a favor de un orden irracional, el desprestigio del pensamiento abstracto y el sometimiento a «lo concreto» significan una derrota de los motivos críticos de la filosofía, de su oposición a una realidad irracional.

Stahl ofrece su teoría de «la personalidad concreta» como sucedáneo del universalismo abstracto de Hegel. La sustancia del mundo ha de estar constituida por la

personalidad en su existencia concreta, y no por la razón. Sin embargo, se sitúa en primer plano a un universalismo mucho más peligroso que el de Hegel. La totalidad de las desigualdades y distinciones existentes en la realidad social y política dada, son puestas y afirmadas en forma inmediata en la personalidad. La personalidad tiene su existencia concreta en las relaciones específicas de subordinación y dominación que mantienen a la realidad social, en tanto que, en la división social del trabajo, la personalidad es un objeto para ser gobernado. Todas estas desigualdades, según Stahl, pertenecen a la naturaleza de la personalidad y no es posible ponerlas en cuestión. La igualdad de los hombres «no excluye distinciones y grados, desigualdades de derechos efectivos y hasta desigualdades de *status* legal» [149].

Nos limitaremos a señalar las tendencias fundamentales de la filosofía positiva del Estado de Stahl. El principio personalista en el universo implica que toda dominación tiene un «carácter personal», es decir, el carácter de la autoridad personal consciente. En el orden civil, la dominación se encarna en los muchos tentáculos del organismo del Estado, que emanan de la «personalidad natural» del monarca y se centran alrededor de ella [150]. El Estado es esencialmente una monarquía. Puede tomar la forma de un gobierno representativo, pero en todo caso la soberanía del monarca tiene que estar por encima de los diferentes estamentos [151].

Stahl acepta la separación hegeliana del Estado y la sociedad, pero la hace mucho menos estricta, al interpretar todas las relaciones sociales como relaciones «morales». Aboga por una regulación estatal de largo alcance sobre la economía; se opone a la libertad ilimitada del intercambio y el comercio [152]. El Estado es «una unión *(Verband)* del pueblo bajo la autoridad *(Obrigkeit)*» [153]. Como reino moral, el Estado tiene un doble objetivo: «por una parte, la dominación en cuanto tal, a saber el fin de que la autoridad prevalezca entre los hombres», y por la otra, la «protección y el progreso

de los hombres, el desarrollo de la nación y la ejecución de los mandamientos de Dios»[154].

El Estado no está ya atado por el interés del individuo, sino que es «un poder y un sujeto anterior a los miembros individuales y situado por encima de ellos»[155]. En última instancia, la autoridad es la fuerza que vincula las relaciones sociales y políticas con el todo. El sistema entero funciona mediante la obediencia, el deber y el consentimiento. «Toda dominación implica la aceptación del pensamiento y la voluntad del que impera sobre la existencia de los dominados»[156]. Esto constituye una asombrosa anticipación del tipo característico que moldea e impone el Estado autoritario moderno. Hegel hubiese considerado con horror tal afirmación. El sometimiento de la voluntad y del pensamiento del individuo a una autoridad externa va en contra de todos los principios de su racionalismo idealista.

Stahl desliga enteramente tal Estado de toda conexión con la autonomía de sus individuos. El Estado y la sociedad «no pueden tener su origen en los individuos ni depender de ellos». Su preservación requiere un poder que descanse únicamente en un ordenamiento, sea independiente de la voluntad de los individuos, y, aún más, «se oponga a ella y la presione desde afuera»[157]. La razón es desplazada por la obediencia, que se convierte en «el motivo primario e irremisible y en el fundamento de toda moralidad»[158]. Se abandona la filosofía liberal aun antes de que, en lo económico y social, el liberalismo se haya convertido en un hecho.

En tanto que los economistas sociales franceses podían considerar el progreso del capitalismo industrial como un reto, que exigía la transformación de las relaciones sociales y políticas existentes en un orden capaz de desarrollar las potencialidades individuales, hombres como Stahl tenían que preocuparse por la salvación de un sistema orientado hacia el pasado y hacia una jerarquía eterna e inmutable. Cuando Stahl, por consiguiente, critica el proceso de trabajo existente, por ejemplo, cuando se indigna ante «la calamidad del sistema fabril y de la

producción con máquinas»[159], y hace referencia a Sismondi[160], está muy lejos, sin embargo, de sacar de ello ninguna consecuencia. El Estado y la sociedad permanecen unidos por mandamiento divino y por tradición histórica. Son los que deben ser. El pueblo es una comunidad más fuerte que cualquier estratificación de clases. La *Volksgemeinschaft* es un hecho; la comunidad y no el individuo es el sujeto supremo del Derecho. «Sólo el *Volk* posee la unidad de *Lebensanschauung* y el germen de la producción creadora[161]. La tradición y la costumbre, innatas en el pueblo, son la fuente del Derecho. Se desvía la búsqueda individual de la libertad y la felicidad refiriéndola a la comunidad irracional, que tiene siempre la razón. Lo que ha germinado y se ha preservado en el crecimiento «natural» de la historia, es verdad de por sí. «El hombre no es un ser absolutamente natural. Es un ser creado y limitado y, por lo tanto, dependiente del poder que le dio la existencia y del orden de vida y de las autoridades, a través de las cuales este poder lo instaló en la existencia. Por consiguiente, estas autoridades tienen plenos poderes sobre él, aun sin su consentimiento»[162].

La filosofía de Stahl, en todos sus aspectos, parece haber abandonado las ideas progresistas que el sistema hegeliano había intentado salvar para la sociedad en la que se habían originado y en la que más tarde fueron traicionadas. La razón es invalidada por la autoridad, la libertad por el sometimiento, el derecho por el deber y el individuo entregado a merced de las exigencias incontestables de una totalidad hipostasiada. La filosofía de Stahl reúne algunas de las concepciones fundamentales, que más tarde contribuyeron a la preparación de la ideología del Nacionalsocialismo. Son estas las implicaciones de la «filosofía positiva», que pretendía suplantar a la filosofía negativa de Hegel.

5. *La transformación de la dialéctica en sociología: Lorenz von Stein*

Queda todavía por considerar la importante influencia ejercida por la filosofía hegeliana sobre la teoría social de Lorenz von Stein. La obra de Stein era bien conocida por Marx y Engels y fue criticada por éstos en sus escritos anteriores al *Manifiesto Comunista.* Ha habido algunas controversias acerca de si éstos han incorporado o no las concepciones de Stein a su propia teoría y en qué medida; este problema no nos interesa aquí, sin embargo, pues no viene al caso si consideramos el hecho de que la estructura y los objetivos de la teoría marxista son muy diferentes a los de la sociología de Stein.

La influencia de la obra de Stein en el desarrollo de la teoría social fue poca; Stein fue considerado como un historiador de la Revolución francesa y de las teorías sociales francesas, más que como teórico. La primera edición de su *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Franckreichs,* publicada en 1842, daba pocos indicios de sus conceptos sociológicos. Sin embargo, en la edición de 1850, publicada en tres volúmenes bajo el título *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankriech von 1789 bis auf unsere Tage* [163], aparece una plena elaboración de estos conceptos. La larga introducción trata del «concepto de sociedad y las leyes del movimiento social». Representa la primera sociología alemana.

Estamos empleando aquí el término sociología en su sentido exacto, para designar el tratamiento de la teoría social como ciencia especial, con un objeto, un marco conceptual y un método propios. La teoría social es considerada como «la ciencia de la sociedad», que investiga particularmente las relaciones sociales entre los hombres y las leyes y tendencias que en ellas operan [164]. Esto implica que dichas relaciones «sociales» pueden ser distinguidas de las religiosas, políticas, económicas o físicas, aunque en realidad nunca se presentan sin ellas. La sociología como ciencia especial, aunque «se ocupa del estudio

general de la sociedad», cede el estudio de un gran número de problemas sociales a otras ciencias especializadas. «Así, problemas tales como la producción y la distribución de la riqueza, las tarifas y el comercio y la inversión internacionales, son tratados por la economía [165]. Otros grupos de problemas sociales son tratados por otras ciencias especiales, por ejemplo, la ciencia política y la educación y, por encima de todo, la sociología es desvinculada de toda conexión con la filosofía.

La emancipación de la sociología respecto de la filosofía no debe confundirse con la «negación» y la «realización de la filosofía», tal como ocurre en la teoría social de Marx. La sociología no niega la filosofía en el sentido de tomar su contenido oculto para llevarlo a la teoría y práctica social, sino que pretende ser considerada como un dominio distinto a la filosofía, con un ámbito y una verdad propios. Comte es considerado, con razón, como el fundador de esta separación entre la filosofía y sociología. Es cierto que Comte y otros pensadores de la misma tradición buscaron un equilibrio formal entre su teoría social y la filosofía: así, John Stuart Mill esbozó su lógica de la ciencia social dentro de una lógica general, y Spencer hizo de los principios de la sociología parte integrante de su sistema de filosofía sintética. Pero estos pensadores cambiaron el significado de la filosofía, para transformarla en algo bastante diferente de la filosofía que inicialmente dio origen a la teoría social. La filosofía era para ellos simplemente una sinopsis de los conceptos y principios fundamentales empleados en las ciencias especializadas (para Comte: las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología; para Spencer: la biología, la psicología, la sociología y la moral). El estudio sinóptico de estas ciencias era «filosófico» en virtud de su carácter positivista general y de su refutación de toda idea trascendental. Dicha filosofía equivalía, por lo tanto, a una refutación de la filosofía.

La propensión antifilosófica de la sociología tiene una gran significación. Hemos visto que, con Comte, la sociedad se convierte en el objeto de una rama indepen-

diente de la investigación. Las relaciones sociales y las leyes que las gobiernan ya no se derivan, como en el sistema hegeliano, de la esencia de lo individual; y mucho menos son analizadas de acuerdo a normas tales como la razón, la libertad y el Derecho. Esto último era considerado anticientífico; el método sociológico se orientaba hacia la descripción de los hechos observables y el establecimiento de generalidades empíricas en base a ellos. En contraste con la concepción dialéctica, que ve al mundo como una «totalidad negativa» y es, por lo tanto, intrínsecamente *crítica,* el método sociológico es intrínsecamente neutral, y considera a la sociedad de la misma manera que la física considera a la naturaleza.

Desde Comte, la sociología ha seguido los esquemas de las ciencias naturales. Ha sido considerada como ciencia, precisamente en la medida en que su objeto pudiese recibir el mismo trato neutral que el objeto de las ciencias exactas. La caracterización de la ciencia de la sociedad, efectuada por John Stuart Mill, es típica en relación con su desarrollo posterior. Mill decía:

> Esta ciencia mantiene la misma relación con lo social que la anatomía y la fisiología con el cuerpo físico. Muestra cuáles son los principios de su naturaleza que inducen al hombre a entrar en estado de sociedad; cómo este elemento de su posición actúa sobre sus sentimientos y sus intereses y, a través de ellos, sobre su conducta; cómo la asociación tiende progresivamente a hacerse más estrecha y cómo la cooperación se extiende cada vez a mayor cantidad de propósitos; cuáles son estos propósitos y los diferentes medios que se adoptan generalmente para cumplirlos; cuáles son las diferentes relaciones que se establecen entre los hombres como consecuencia ordinaria de la unión social; y cuáles son las que son diferentes en los diferentes estados de la sociedad; y cuáles son los efectos de cada una sobre la conducta y el carácter del hombre [166].

Según esta descripción, la ciencia de la sociedad no puede ser distinguida, en principio, de la ciencia natural. Los fenómenos sociales son menos «exactos» y más difíciles de clasificar que los fenómenos naturales, pero pueden ser sometidos a normas de exactitud y al principio de la clasificación y de la generalización; por esta razón,

la teoría de la sociedad es una verdadera ciencia [167]. Además, la sociología tiene en común con las demás ciencias exactas el que procede de la acumulación de hechos a su clasificación con éxito. Es este el principio de su proceder. «Todo conocimiento que no esté sistematizado según este principio debe ser expulsado de la ciencia de la sociedad [168].

Sin embargo, los mismos principios que hacen de la sociología una ciencia especial la oponen a la teoría dialéctica de la sociedad. En esta última, la generalización y la clasificación de los hechos es, en el mejor de los casos, una tarea fuera de lugar. ¿Cómo puede tener tal procedimiento conexión alguna con la verdad, cuando se considera que todos los hechos están constituidos por la estructura y el movimiento únicos del todo social, en el que la direcciones cambiantes de la práctica humana, a través de toda la historia, desempeñan un papel esencial? La teoría dialéctica de la sociedad destaca las potencialidades y contradicciones esenciales dentro de este todo social, recalcando de este modo lo que puede hacerse con la sociedad y también denunciando lo inadecuado de su forma actual. La neutralidad científica es incompatible con la naturaleza del objeto y con las indicaciones para la práctica humana derivadas de su análisis. Además, la teoría social dialéctica no podía ser una ciencia especial entre otras ciencias, porque consideraba que las relaciones sociales abarcan y condicionan todas las esferas de la existencia y del pensamiento. La sociedad es la totalidad negativa de todas las relaciones humanas (incluyendo las relaciones con la naturaleza) y no una parte de éstas. Por tales razones, la dialéctica es un método filosófico y no sociológico, un método en el que cada una de las nociones dialécticas encierra toda la totalidad negativa y, por lo tanto, entra en conflicto con cualquier intento de dividir en ámbitos especiales las relaciones sociales.

Cualquier intento de fundar una sociología tenía primero que refutar esta pretensión dialéctica, como lo hizo Stahl, o separarla de su fundamento filosófico, como lo hizo von Stein, quien transformó en sociológicos las leyes

y conceptos dialécticos. Von Stein calificó su obra como «el primer intento de establecer el concepto de sociedad como concepto independiente y de desarrollar su contenido» [169].

La Filosofía del Derecho, de Hegel, había presentado los destructivos antagonismos de la sociedad civil (§§ 243-6) como productos inevitables de este orden social. Naturalmente, el énfasis hegeliano debilitó la fuerza de las contradicciones sociales al interpretarlas como contradicciones ontológicas. No obstante, la dialéctica de Hegel no establecía ninguna ley «natural» inexorable de la historia, sino que indicaba claramente que el camino de la práctica histórica del hombre se orientaba hacia la libertad. El movimiento dialéctico de la sociedad civil aparece en la obra de von Stein mucho más como un movimiento de cosas (capital, propiedad, trabajo) que como un movimiento de hombres. El desarrollo social está gobernado más bien por leyes naturales que por la práctica humana. Von Stein considera esta situación, no como un producto de la reificación capitalista, sino como el estado «natural» de la sociedad moderna. La reificación es entendida como una ley universal, ante la que tienen por fuerza que doblegarse la teoría y la práctica social. La dialéctica se convierte en parte de un estudio objetivo e imparcial de la sociedad.

Debido a las circunstancias en que se originó la obra de von Stein, estas tendencias neutralizadoras, sin embargo, quedaban considerablemene compensadas. Después de todo, Stein se guiaba por su estudio sobre las luchas sociales de la Francia postrevolucionaria y prestaba gran atención a los críticos y teóricos sociales franceses de ese período. Este enfoque histórico concreto lo indujo a afirmar que el proceso económico era fundamental para los procesos político y social, y que la lucha de clases era el verdadero contenido central de la sociedad. Consideró, y admitió por un tiempo, que las contradicciones irreconciliables de la sociedad moderna constituían el motor de su desarrollo, concordando en esta forma con el análisis dialéctico de la sociedad en Hegel. Pero esta concentra-

ción en los antagonismos del proceso económico tenía que ser abandonada si se quería establecer la sociología como ciencia objetiva. Por lo tanto, von Stein renuncia a su primera posición. Ya en 1852, abandona el intento de basar la teoría social en la economía política:

> Es bien conocido el hecho de que toda la ciencia de la sociedad tuvo su origen en un cambio de los antagonismos económicos creados por la explotación y la competencia, especialmente entre el cuarto estado o el trabajo, carente de capital, y los propietarios del capital. Este hecho ha llevado a sacar una conclusión que, por evidente que parezca, compromete necesariamente los más profundos fundamentos de esta ciencia. El autor de estas líneas no puede negar el haber contribuido en gran medida a la aceptación de esta conclusión. Ya que dio por sentado que, como la forma *presente* (de la sociedad) está condicionada esencialmente por las relaciones económicas, el orden social en cuanto tal no podía ser más que un calco *(Abdruck)*, por así decirlo, del orden económico... De esta opinión se desprendía entonces la otra de que el movimiento íntegro de la sociedad está también gobernado exclusivamente por estas leyes que determinan la vida económica, de tal manera que toda la ciencia de la sociedad se ve reducida eventualmente a ser un mero reflejo del desarrollo y las leyes económicas [170].

Estas afirmaciones implican que el establecimiento de la sociología como ciencia verdadera requiere la abolición de sus fundamentos económicos. Por consiguiente, la sociología de Stein se propone exaltar la armonía social en contra de las contradicciones económicas y la moralidad en contra de las luchas sociales.

En 1856, Stein publica su *Gesellschaftslehre*. En el primer libro se iniciaba la construcción de una «ética social» y el último concluía con «los principios de la armonía social», y mostraba cómo «los distintos órdenes de la sociedad y sus clases están unidos de modo que se complementan y realizan unos a otros» [171]. En lugar de tratar del último sistema de sociología de von Stein [172] nos limitaremos a hacer un breve resumen de los fundamentos de su sociología, tal como están expuestos en la introducción de la *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* [173]. El prefacio de la edición de 1850 presenta el supuesto básico de la nueva ciencia de la sociedad, a

saber, que la dinámica social está gobernada por una ley necesaria, cuyo descubrimiento constituye la tarea de la sociología. Esta ley, dice Stein, puede ser expresada en su forma más general como la lucha de la clase dirigente por obtener la plena posesión del poder estatal y por excluir a la otra clase de esta posesión. En su raíz, el proceso social consiste en la guerra de clases entre el capital y el trabajo, a fin de lograr el control estatal [174].

El antagonismo entre el Estado y la sociedad es la idea básica de la sociología de Stein. Cada uno de ellos materializa un principio enteramente diferente. La sociedad es «la unidad orgánica de la vida humana, condicionada por la distribución de la riqueza, regulada por el organismo del trabajo, movida por el sistema de necesidades y vinculada a las generaciones futuras por la familia y sus derechos» [175]. En esta definición se reconoce a Hegel y también a los socialistas franceses primitivos. Stein reviste el esqueleto conceptual, que tomó de Hegel, con el material que toma del análisis crítico de la sociedad moderna, efectuado por los franceses. En esencia, la sociedad es sociedad de clases. «La relación general e inalterable en la sociedad es la relación entre una clase dominante y una clase dependiente» [176]; la existencia de las clases es un «hecho dado inevitable» [177] que se origina en el proceso del trabajo. «Aquellos que poseen el material del trabajo como propiedad suya poseen además lo que aquellos que no tienen ninguna propiedad necesitan para adquirirlo. En la utilización de su fuerza de trabajo, estos últimos dependen de este requisito previo, a saber, el material (del trabajo), y como este material es una propiedad sobre la cual no se puede trabajar *(bearbeitet)* sin el consentimiento de los propietarios, se desprende de esto que todos los que no poseen más que fuerza de trabajo *dependen de los que poseen la propiedad*» [178]. El orden social es, pues, necesariamente un orden clasista; su rasgo principal es el egoísmo, una inclinación general de todos a adquirir «los medios de su propia independencia y los medios para hacer dependientes a los demás» [179].

En contraste con la sociedad, el *Estado* es «la comunidad de todas las voluntades individuales elevadas a una unión personal». El principio del Estado es el desarrollo, el progreso, la riqueza, el poder y la inteligencia de *todos* los individuos «sin distinción», y pone a todos los individuos como libres e iguales [180]. El Estado preserva el interés, la razón y la libertad común de los intereses privados en conflicto de la sociedad [181].

Es de gran importancia, para la evolución de la sociología, la forma en que la separación del Estado y la sociedad, en Stein, se deshace del problema efectivo de la moderna teoría. En primer lugar, se declara que el antagonismo de clases es una ley «general e inalterable» de la sociedad, y se la acepta como un «hecho inevitable». Pese a que conserva la terminología hegeliana, Stein sucumbe a las tendencias positivistas y afirmativas de la sociología primitiva. En segundo lugar, Stein neutraliza las contradicciones básicas de la sociedad moderna distribuyéndolas en dos ámbitos diferentes, el del Estado y el de la sociedad. Al Estado se le reserva la libertad y la igualdad, mientras que la explotación y la desigualdad son atribuidos a la «*sociedad*», convirtiéndose así la contradicción inherente a la sociedad en un antagonismo entre Estado y sociedad. La sociedad moderna queda dispensada de toda obligación de realizar la libertad humana; esta responsabilidad es atribuida al Estado. El Estado, por otra parte, existe sólo como el botín de las clases en lucha y es incapaz de «resistir al poder y a las exigencias de la sociedad» [182]. De esta forma, la solución de los antagonismos sociales parece recaer de nuevo en la sociedad.

Stein declara que el proceso de la esclavización y de la liberación es, íntegramente, un proceso social, y que la servidumbre y la libertad son conceptos sociológicos [183]. La libertad significa la independencia social, o sea, la propiedad de los medios requeridos para poder fijar las condiciones de trabajo de otro. La libertad está vinculada necesariamente con la servidumbre; la sociedad es un orden clasista y, por lo tanto, incompatible con la libertad. Stein se enfrenta así con el problema siguiente: el Estado

es el verdadero campo de realización de la comunidad humana, pero es impotente ante la sociedad de clases. Esta última, el campo efectivo en el que los hombres se realizan, «no puede ser libre, debido a su propio principio». La «posibilidad de progreso, por lo tanto, ha de ser buscada en un factor» que esté por encima del Estado y de la sociedad y sea más poderoso que ambos [184].

Este factor último, según Stein, es «la personalidad y su destino». La personalidad es más poderosa que el Estado o la sociedad; es el «fundamento y el resorte del desarrollo de la libertad» [185]. Esta concepción señala la *volte-face* de Stein frente a los fundamentos económicos de la teoría social y sus logros. Se presenta ahora con una ética idealista. No sólo se dispensa a la sociedad, en principio no libre, de la responsabilidad de la libertad, sino también al Estado que, inevitablemente, ha de caer bajo el dominio de la sociedad. En última instancia el proceso de transformar conceptos filosóficos en conceptos sociológicos somete al hombre a los inalterables mecanismos del proceso social y reserva su «destino» y su objetivo a su personalidad moral. Queda allanado el terreno para tratar los problemas sociales en forma de una ciencia *wertfreie*.

Hemos visto que Stein considera el proceso social como una lucha entre el Estado y la sociedad, o como una lucha de la clase social dirigente por alcanzar el poder estatal [186]. El principio del Estado es «elevar a todos los individuos a la libertad perfecta»; el principio de la sociedad, «subyugar algunos individuos a otros» [187]. La historia es, en realidad, el renacimiento constante de este conflicto en diferentes niveles, y el progreso de la historia se da a través de los cambios de la estructura social que resultan de ello.

Stein establece a continuación las «leyes naturales» de este cambio. Hemos mencionado ya la primera, aquella de que la clase dirigente se esfuerza, en lo posible, por hacer de la posesión del poder estatal algo exclusivamente suyo [188]. Tan pronto como se alcanza esta meta, comienza una nueva dinámica que consiste en el intento «de utilizar

el poder estatal en pro del interés positivo de la clase dirigente»[189]. Existen diferentes estadios históricos de esta utilización y, en consecuencia, diferentes grados de dominación o servidumbre social. El primer estadio está caracterizado por «el triunfo absoluto de la sociedad sobre el Estado», o la completa identificación de la clase dirigente con «la idea del Estado». Stein lo denomina «sociedad absoluta»[190]. Comienza con la apropiación clasista de los medios de trabajo y va acompañada por un creciente sometimiento de la clase que carece de estos medios. Por consiguiente, «el desarrollo de todo orden social es un movimiento hacia la servidumbre»[191].

Así como la estructura clasista de la sociedad constituye necesariamente la fuente de la servidumbre, es también en la misma medida la fuente de un desarrollo orientado hacia la libertad. Este proceso se entroniza tan pronto como la clase capitalista completa la organización de la sociedad de acuerdo a sus propios intereses. Sabemos que la libertad es «un concepto social» que «depende de la adquisición de los bienes» requeridos para el crecimiento del individuo[192]. De esto se sigue que la clase subyugada tenderá hacia la posesión de los medios necesarios para satisfacer tanto sus necesidades culturales como materiales. Esta clase exigirá: 1) una educación general e igual para todos, y 2) la libertad material, es decir, la oportunidad de adquirir propiedad[193]. Esta última exigencia entrará en conflicto con el interés del orden establecido, el interés encarnado por la clase dirigente.

En última instancia, la clase poseedora intenta «satisfacer sus necesidades y deseos sin el trabajo»[194]. La clase poseedora, entonces, es una clase que no trabaja, y la oposición entre la propiedad y la carencia de propiedad es, en realidad, una oposición entre ingreso no ganado y trabajo[195]. Y como únicamente el trabajo hace de la propiedad un derecho y un valor y como el ingreso no ganado es un «peso muerto» incapaz de resistir la embestida del trabajo, se sigue de ello que la clase trabajadora se convertirá cada vez más en «dueña de todo valor», es decir, adquirirá cada vez más la propiedad de

los medios de producción y, finalmente, ocupará el lugar de la clase no trabajadora. Cuando esto ocurre, las estructuras jurídicas y políticas, modeladas según el interés de la clase dirigente no trabajadora, entrarán en conflicto abierto con las nuevas relaciones de poder y los controles sociales. «La transformación del sistema de derecho establecido se convierte en una necesidad intrínseca, y muy pronto en una necesidad extrínseca» [196].

Son posibles dos tipos de transformación, la reforma política y la revolución. En el primer caso, el poder estatal tendría que someterse a las exigencias de la clase dependiente y ratificar el hecho de la igualdad social, reconociendo la igualdad jurídica. Sin embargo, los cambios más importantes en la historia han ocurrido a través de la revolución: «la clase más alta no accede a las exigencias de la clase más baja, ni permite la reorganización legal que concordaría con la nueva distribución de la riqueza social» [197]. En estas circunstancias, la revolución es inevitable.

Stein recalca mucho el hecho de que la revolución, por principio, contiene una contradicción que determina de inmediato el curso que ha de tomar. Toda revolución proclama la igualdad *general* para toda la clase que, hasta el momento, había estado excluida del poder, pero sólo establece, efectivamente, la igualdad de derechos para aquella *porción* de esa clase que está ya en posesión de la riqueza económica. Cuando la clase triunfa en su revolución, se divide en dos estratos conflictivos. «Ningún movimiento revolucionario es capaz de evitar esta contradicción... Conforme a su naturaleza inalterable, toda revolución utiliza una clase social a cuyo interés no sirve ni puede servir. Así, toda revolución, tan pronto como llega a su culminación encuentra un enemigo en la misma masa que contribuyó a la obtención de este resultado» [198]. En otras palabras, toda revolución se resuelve en un nuevo conflicto de clases y en una nueva forma de sociedad de clase. Los privilegios del ingreso no ganado son abolidos y la propiedad basada en el trabajo se convierte en el fundamento del nuevo orden social; pero esta misma pro-

piedad bajo la forma del capital se enfrenta muy pronto al potencial de adquisición, la fuerza de trabajo. El poder de compra del capital se opone entonces al trabajo carente de capital [199]. Aunque esta condición parece «perfectamente armoniosa», y un resultado del proceso de la libre adquisición llega a ser la fuente de una nueva forma de servidumbre, pues, en realidad, «al trabajo se le impide adquirir capital» [200]. La posición social del capitalista es función del monto de su capital. El crecimiento del capital depende del valor del producto, por encima de su costo de producción. La competencia entre capitales requiere una lucha por costos de producción más bajos y, por lo tanto, conduce necesariamente a una presión constante sobre los salarios; esto pertenece a la esencia del capital. El interés del capital entra en conflicto con el interés del trabajo; la armonía original se disuelve en una contradicción [201].

Stein pone de relieve que los mecanismos de la revolución operan como leyes naturales inalterables y que, por lo tanto, la indignación moral y otras apreciaciones similares están totalmente fuera de lugar. Además, Stein sabe que las contradicciones que acaba de analizar son características de una sociedad basada en la adquisición y en el trabajo libre, y que, en consecuencia, no pueden ser aplicadas a otras formas de organización social. «Es precisamente la actividad de los que poseen propiedad la que, al tomar la forma de la competencia, hace imposible que los que no la tengan lleguen a adquirirla» [202]. Stein va un poco más allá al declarar que el proletariado necesitaría su propia revolución para derrocar esta sociedad. El proletariado es la clase a quien la revolución de la clase media ha privado de todo poder adquisitivo. No es extraño, pues, que reclame el derecho a tomar ese poder y reorganizar la sociedad según el modelo de una verdadera igualdad social. Este acto del proletariado constituiría «la revolución social», distinta a todas las demás revoluciones, que eran «revoluciones políticas» [203].

En este punto, la sociología de Stein se desvía de su dirección dialéctica y sigue las ideas de la sociología po-

sitiva. La revolución proletaria sería un desastre, y la victoria del proletariado, el «triunfo de la servidumbre» [204]. La razón de esto es que el proletariado no es la parte más fuerte ni mejor del todo social. Además, carece del derecho de apoderarse del Estado porque «no posee los bienes materiales ni intelectuales que constituyen el requisito previo de la verdadera supremacía» [205] La idea de un gobierno proletario es, por lo tanto, una contradicción en sí misma. El proletario es incapaz de mantener dicha supremacía y la clase dirigente desplazada tomaría muy pronto su venganza e impondría una dictadura de la violencia. «La revolución victoriosa conduce siempre a la dictadura. Y esta dictadura, colocándose por encima de la sociedad..., se proclama a sí misma como *poder estatal independiente* y se apodera del derecho, la apariencia y el prestigio de tal poder. Este es el fin de la revolución social» [206]

Pero ¿es también éste el fin del proceso social? La «personalidad, elevada a la posición de factor decisivo en el desarrollo social, había preparado la repentina separación de Stein del análisis crítico». La sociedad adquisitiva preserva la personalidad, pues establece el principio de que el libre desarrollo personal exige la oportunidad universal de ganar dinero. Si la oportunidad ha sido restringida, en el curso efectivo que tomó el capitalismo, aún puede ser reinstaurada mediante una «reforma social» adecuada. En la moderna sociedad adquisitiva, el capital expresa el dominio del hombre sobre su vida externa. «Por consiguiente, la cualidad de libertad personal ha de ser encontrada aquí en el hecho de que el grado más inferior de fuerza de trabajo sea capaz de alcanzar la posesión del capital» [207]. Stein también recuerda su análisis crítico de las contradicciones inherentes a la sociedad de clase media. Se pregunta si es de algún modo posible, en una sociedad adquisitiva, «organizar el proceso del trabajo» de modo que sólo el trabajo alcance una posesión que corresponda a su monto y su tipo [208]. Su respuesta es afirmativa, y se basa en un llamamiento al verdadero interés del hombre. El hombre necesita la libertad y

la tendrá. Está particularmente dentro de los intereses de la clase poseedora «trabajar por una reforma social, a través de todas sus fuerzas sociales, con la ayuda del Estado y su poder»[209].

Lorenz von Stein convirtió así la dialéctica en un conjunto de leyes objetivas que reclaman una reforma social como solución adecuada para todas las contradicciones, y neutralizó sus elementos críticos.

III. Conclusión. El final del hegelianismo



1. *El neoidealismo británico*

La filosofía de Hegel se aferró a las ideas progresistas del racionalismo occidental y llevó a cabo su destino histórico. Intentaba establecer el derecho y el poder de la razón en medio de los antagonismos que se desarrollan en la sociedad moderna. Había un elemento peligroso en esta filosofía, peligroso para el orden existente, y que se derivaba de su utilización de las normas de la razón en el análisis de la forma del Estado. Hegel respaldaba al Estado sólo en la medida en que fuese racional, en la medida en que preservase y promoviese la libertad individual y las potencialidades sociales de los hombres.

Hegel vinculaba la realización de la razón en un orden histórico definido, a saber, el Estado nacional soberano, que había surgido en el continente con la liquidación de la Revolución francesa. De este modo, sometía su filosofía a una prueba histórica decisiva; ya que cualquier cambio básico de este orden alteraría la relación entre las ideas de Hegel y las formas políticas y sociales existen-

tes. Esto significa, por ejemplo, que cuando la sociedad civil desarrolla formas de organización que niegan los derechos esenciales del individuo y el Estado racional, la filosofía hegeliana habrá de entrar en conflicto con este nuevo Estado. También el Estado, por su parte, repudiará entonces a la filosofía hegeliana.

Existe una prueba decisiva de esta conclusión: la que encontramos en la actitud fascista y nacionalsocialista frente a Hegel. Estas filosofías del Estado son un ejemplo de la abolición de las normas racionales y de la libertad individual, de las que dependía la glorificación hegeliana del Estado. No puede haber nada en común entre ellas y Hegel. Y, sin embargo, ya desde la Primera Guerra Mundial, cuando el sistema liberal empezó a revestir las formas de un sistema autoritario, un amplio movimiento de opinión ha querido culpar al hegelianismo de la preparación ideológica de este nuevo sistema. Citaremos, como ejemplo, la dedicatoria de la importante obra de L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State*[1]:

> En medio del bombardeo de Londres, me ha sido dado presenciar el resultado visible y tangible de una doctrina falsa y malvada, cuyos fundamentos se encuentran, según creo, en el libro que tengo delante de mí (La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel)... Con esta obra se inició la más penetrante y sutil de todas las influencias intelectuales que han minado el humanitarismo racional de los siglos XVIII y XIX. En la teoría hegeliana del Dios-Estado estaba ya implícito todo lo que he presenciado.

Observaremos luego el curioso hecho de que los defensores oficiales del Estado nacionalsocialista rechazan a Hegel, fundándose precisamente en su «humanitarismo racional».

Sin embargo, para decidir plenamente quién tiene la razón en esta controversia, es necesario exponer brevemente el papel desempeñado por el hegelianismo en el último período de la sociedad liberal. En Alemania, la filosofía social y política, representativa de la última mitad del siglo XIX, fue antihegeliana o, en el mejor de los casos, indiferente a Hegel. Hubo, sin embargo, junto a la

utilización de la filosofía hegeliana en la teoría marxista, dos grandes renacimientos del hegelianismo, uno en Ingaterra y otro en Italia. El movimiento británico estaba aún vinculado con los principios y la filosofía del liberalismo y, precisamente por esto, estaba mucho más cerca de espíritu de Hegel que el italiano. Este último movimiento se estaba acercando cada vez más a la nueva corriente fascista, convirtiéndose, por ende, en una caricatura de la filosofía de Hegel, especialmente en el caso de Gentile.

A primera vista, las tendencias del hegelianismo británico e italiano parecen ajustarse a la interpretación de Hobhouse. La filosofía política de los idealistas británicos se apoderó de las ideas antiliberales de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Desde T. H. Green a Bernard Bosanquet, se fue recalcando cada vez más el principio independiente del Estado y el predominio de lo universal. El interés social de los individuos libres, con el cual había contado para su construcción la tradición liberal, fue dejado de lado. El Estado, según Green, está basado en un principio ideal propio, y el bien común, que el Estado encarna y salvaguarda, no puede resultar del libre juego de los intereses individuales. No hay derechos individuales separados del derecho universal, representado por el Estado. «El preguntar por qué he de someterme al poder del Estado es preguntar por qué he de permitir que mi vida sea regulada por un complejo de instituciones, sin las cuales yo no tendría literalmente una vida que pudiese llamar mía, ni sería capaz de exigir una justificación para lo que estoy llamado a hacer» [2].

Green se acerca mucho más a los motivos internos de la filosofía de Hegel cuando trata de entender este universal como una fuerza histórica que opera a través de los hechos y las pasiones de los hombres. En el Estado, las acciones de los hombres, «que en sí mismas consideramos malas, son 'admitidas' como buenas», y se las hace depender, no de pasiones o motivos individuales, sino, en alguna medida, de «la lucha de la humanidad por alcanzar la perfección» [3]. Las tendencias existentes en Green a

reificar lo universal, en contraposición a lo individual, se ven contrarrestadas por su adhesión a las tendencias progresistas del racionalismo occidental. Green insiste, a través de toda su obra, en que el Estado sea sometido a normas racionales, tal como la que afirma que como mejor se sirve al bien común es promoviendo el interés de los individuos libres. Otorga a los hombres el derecho a impugnar aquellas leyes que violen su justa aspiración a determinar su propia voluntad, pero exige que todas las reclamaciones en contra del orden existente «estén fundadas en la referencia a un bien social reconocido» [4].

Lejos de ser una apología del autoritarismo, la filosofía política de Green puede ser designada, en cierto sentido, como un superliberalismo. «El principio general de que el ciudadano no debe actuar nunca sino como ciudadano no entraña la obligación de conformarse en toda circunstancia a las leyes de su Estado, ya que éstas pueden no coincidir con el verdadero objeto del Estado, que es el de armonizar y mantener las relaciones sociales» [5]. De este modo, Green otorga a cada individuo (*qua* ciudadano) la libertad de establecer un «derecho ilegal» en el caso en que «el ejercicio de éste contribuya en alguna forma a algún bien social susceptible de ser apreciado por la conciencia pública» [6]. Green no duda de que exista dicha «conciencia pública», siempre abierta a la convicción racional y siempre deseosa de contribuir al progreso de la verdad [7].

El ámbito material en el que tiene que ser realizado el bien común no es el «Estado en cuanto tal», sino «este o aquel Estado particular», que quizá no llena a cabalidad el propósito del verdadero Estado y, por lo tanto, tiene que ser «barrido y reemplazado por otro». Por consiguiente, no carece de fundamento la afirmación de que el Estado puede hacer, con justificación, «todo lo que su interés le exija» [8]. A diferencia de Hegel, Green considera que la guerra, y aun la guerra justa, es un daño en contra del derecho individual a la vida y a la libertad [9]. Y, en oposición al concepto hegeliano fundamental de la soberanía suprema del estado nacional, Green contempla una

organización omnicomprensiva de la humanidad, la cual, mediante un aumento del libre alcance del individuo y una expansión del comercio libre, hará «desaparecer los motivos y las ocasiones de los conflictos internacionales» [10].

Se ha señalado en algunas ocasiones que el desarrollo del idealismo británico, de Green a Bosanquet, fue un desarrollo en el que las ideas racionalistas y liberales de los primeros días se vieron poco a poco abandonadas [11]. Nos aventuraremos a añadir a esto un corolario: mientras más hegeliano era el lenguaje de este idealismo, tanto más lejos se situaba del verdadero espíritu del pensamiento de Hegel. La metafísica de Bradley, pese a sus conceptos hegelianos, tiene un núcleo fuertemente irracional, enteramente ajeno a Hegel. La *Philosophical Theory of the State* (1899), de Bosanquet, tiene rasgos que hacen del individuo una víctima del Estado universal hipostasiado, tan característico de la ideología fascista posterior. El «individuo medio no es aceptado ya como el verdadero yo o individualidad. El centro de gravedad recae fuera de él» [12]. «Fuera de él» significa, para Bosanquet, fuera de «su propio interés privado y de su diversión», fuera de la esfera de sus deseos y necesidades inmediatas. Desde sus comienzos, este renacimiento del idealismo presentó una tendencia antimaterialista muy definida [13], cualidad que comparte con las tendencias que acompañan la transición del liberalismo al autoritarismo. La ideología que acompañaba a este movimiento preparaba al individuo para más trabajo y menos disfrute: la consigna de la economía autoritaria. La satisfacción de las necesidades individuales tenía que ceder el paso a los deberes para con el todo. Estos deberes, tal como se presentaban, concordaban cada vez menos con normas racionales, y mientras más se acentuaba esta situación, tanto mayor énfasis se ponía en la doctrina de que la relación del individuo con el todo es una relación entre dos entidades «ideales» que rigen su existencia empírica. «Vemos que hay un significado en la sugerencia de que nuestro verdadero yo, o individualidad, puede ser algo que en

algún sentido no somos, pero que reconocemos como un imperatitvo situado por encima de nosotros» [14]. Para el individuo, la libertad sólo puede ser realizada mediante la obediencia a ese «imperativo», el cual está investido en el Estado, quien, como guardián de nuestro verdadero «yo», es «el instrumento de nuestra más grande autoafirmación» [15].

La yuxtaposición de un yo real y un yo empírico resulta en una ambigüedad. Puede referirse a un dualismo significativo, a la zozobra efectiva de los hombres en su realidad empírica, opuestos a un yo «real», que exige la satisfacción de las necesidades y un remedio a la zozobra. Por otra parte, la misma concepción puede significar una desaprobación de la vida empírica en favor de una vida incondicionalmente «ideal» del Estado. La filosofía política de Bosanquet pasa de uno a otro de estos dos polos. Adopta el principio revolucionario de Rousseau de la educación obligatoria hacia la libertad, pero en el transcurso de su exposición, el objetivo, la libertad, se ve disuelta por los medios de coacción. «La fuerza, el automatismo y la sugerencia» constituyen las condiciones mismas del progreso del intelecto. «Al promover una vida mejor, estos auxiliares deben ser empleados por la sociedad en el ejercicio del poder absoluto, o sea, por el Estado» [16]. «La realización de una vida mejor» es la meta que se fijan el Estado y la sociedad, pero esta meta está tan abrumada por el elemento de fuerza que entraña su consecución, que el Estado tiene que ser definido como «una unidad a la que se reconoce el ejercicio legal del control sobre sus miembros a través del poder físico absoluto», o a la que se reconoce como una unidad que ejerce legalmente la fuerza [17]. Hobhouse señala que esta definición tiene cabida en el esquema de cualquier autoritarismo absoluto [18].

No es posible saber en qué medida la teoría política de estos neoidealistas británicos constituye una renovación genuina de la filosofía hegeliana. Sí se puede afirmar que conservaron un motivo original del idealismo alemán, el de que la verdadera libertad no se puede alcanzar a tra-

vés del pensamiento y la práctica diarias de individuos aislados en medio del torbellino competitivo de la sociedad moderna. La libertad es más bien una condición que ha de ser buscada más allá, en el Estado. Unicamente el Estado satisface sus verdaderas voluntades y sus verdaderos yos. Hegel pensó que el tipo particular de Estado capaz de servir a este propósito era aquel que conservase los logros decisivos de la Revolución francesa y los incorporara a un todo racional.

Cuando los idealistas británicos elaboraron su doctrina política, era al menos evidente que la forma histórica de Estado que había aparecido en escena no era de ninguna manera «la realización de la libertad y de la razón».

El gran mérito del libro de Hobhouse reside en el hecho de que expone la incompatibilidad entre la concepción de Hegel y las bases materiales del Estado existente. Señala el hecho de que la filosofía de Bosanquet deja al individuo entre las garras de una sociedad *como tal,* o «del Estado» en general, mientras que, en la realidad, el individuo tiene siempre que llevar a cabo su vida dentro de alguna forma histórica particular de la sociedad y del Estado. Esta «falacia central» tiene gran importancia, pues en ella está implicada la confusión entre relaciones de poder contingentes y obligaciones morales [19]. El Estado y la sociedad, tal como se presentan, no pueden reclamar para sí la dignidad de encarnar la razón: «Cuando se piensa en las inconsistencias efectivas de la moralidad social tradicional, en la ceguera y la crudeza de la ley, en los elementos de egoísmo clasista de que está cargada... uno se inclina a pensar que sólo un satírico social y no un mero filósofo sería capaz de darle a esta concepción el trato que merece» [20]. A aquellos que se aferran, en forma abstracta, a la filosofía política de Hegel, Hobhouse responde que el mismo hecho de que existan clases sociales y la influencia patente de los intereses de clase sobre el Estado, hace imposible que se designe al Estado como expresión de la voluntad real de los individuos como un todo. «Dondequiera que una comunidad esté gobernada por una clase o una raza, la clase o raza restante se en-

cuentra permanentemente en la posición de tener que agarrar lo que pueda. Decir que las instituciones de este tipo de sociedad expresan la voluntad privada de la clase sujeta es simplemente añadir el insulto a la injuria» [21]. Hobhouse reemplaza la preocupación por lo universal por la preocupación por el bienestar efectivo del individuo; el *Weltgeist*, por el número infinito de vidas humanas perdidas irremisiblemente. «Si no se puede hacer que el mundo sea incomparablemente mejor de lo que ha sido hasta ahora, entonces la lucha no tiene salida, y sería preferible fortalecer la doctrina del Estado militante y armar a éste con el explosivo suficiente como para poner fin a toda vida humana» [22].

La insistencia en el derecho que tienen los hombres de alcanzar la felicidad humana, que es siempre felicidad para todos, tan frecuente en las páginas del libro de Hobhouse, hace de él uno de los grandes documentos de la filosofía liberal.

> La felicidad y la miseria de la sociedad es la felicidad y la miseria de seres humanos exaltados o hundidos por el sentido de la posesión común que tenga esta sociedad. Su voluntad es el resultado final de las voluntades de éstos. Su conciencia es una expresión de lo que es noble o innoble en ellos al hacer el balance. Si podemos juzgar a un hombre por la contribución que aporta a la comunidad, tenemos asimismo el derecho de preguntar a la comunidad lo que hace por ese hombre. La mayor felicidad no puede ser realizada por el mayor número, o por un gran número, sino en una forma que todos puedan compartir, una forma en que el compartir sea un ingrediente esencial de cada uno. La única felicidad es aquella que experimentan los hombres y mujeres individuales, y no es posible sumergir el alma de los hombres en un estrato común. Hay sociedades en las que las distintas personalidades pueden llegar a desarrollarse armoniosamente y contribuir a la realización colectiva [23].

Naturalmente, Hobhouse tiene razón frente a los neoidealistas, así como tiene razón el liberalismo frente a cualquier hipótesis irracional del Estado que descuida la suerte de los individuos. Por otra parte, las exigencias de Hobhouse se ajustan a los principios abstractos del liberalismo, pero entran en conflicto con la forma con-

creta de la sociedad liberal. Hegel definió una vez al liberalismo como la filosofía social que «se aferra a lo abstracto» y que es «vencida siempre por lo concreto»[24]. Si los principios del liberalismo son válidos, el interés común no puede ser, en última instancia, más que el producto de la multitud de individuos en libre desarrollo dentro de la sociedad. Pero las formas concretas de sociedad, que se han venido desarrollando desde el siglo XIX, han frustrado cada vez más la libertad por la que aboga el liberalismo. Bajo las leyes que gobiernan el proceso social, el libre juego de la iniciativa privada ha llegado a convertirse en una competencia entre monopolios, con el fin de obtener la mayor tajada:

> Una era de competencia a muerte, seguida por un rápido proceso de mezcla, llevó una enorme cantidad de riqueza a manos de un pequeño número de capitanes de industria. Aun la vida de lujo de esta clase era incapaz de seguir el ritmo de crecimiento de sus ingresos y sobrevino entonces un proceso de ahorro automático, en una escala sin precedentes. La inversión de estos ahorros en otras industrias pone a éstas bajo las mismas fuerzas concentradoras... En la libre competencia de los fabricantes, que precede a la concentración, la condición crónica es la de la «sobreproducción», en el sentido de que todas las fábricas y talleres sólo pueden ser mantenidas en funcionamiento bajando los precios hasta un punto donde los competidores más débiles se ven obligados a cerrar sus puertas, por no poder vender sus mercancías a un precio que cubra su verdadero costo de producción[25].

La *Philosophical Theory of the State,* de Bosanquet, apareció cuando ya se había iniciado esta transición del capitalismo liberal al monopolista. La teoría social se enfrentaba a la alternativa de abandonar los principios del liberalismo, con el fin de mantener el orden existente, o de oponerse al sistema, con el fin de mantener sus principios. La teoría marxista de la sociedad entrañaba esta última opción.

2. *La revisión de la dialéctica*

Sin embargo, la misma teoría marxista había comenzado a experimentar cambios fundamentales. La historia del marxismo ha confirmado la afinidad entre los motivos de Hegel y el interés crítico de la dialéctica materialista aplicada a la sociedad. Las escuelas marxistas que abandonaron los fundamentos revolucionarios de la teoría marxista fueron las mismas que repudiaron explícitamente los aspectos hegelianos de la teoría marxista y especialmente la dialéctica. Los escritos y el pensamiento revisionistas, que expresaban la creciente fe de amplios grupos socialistas en una evolución pacífica del capitalismo al socialismo, intentaron cambiar al socialismo, antítesis teórica y práctica del capitalismo, en un movimiento parlamentario ubicado dentro del sistema. La filosofía y la política del oportunismo, representadas por este movimiento, tomaron la forma de una lucha en contra de lo que se llamó «los restos del pensamiento utópico de Marx». El resultado de esto fue que el revisionismo reemplazó la concepción de la crítica dialéctica con la actitud conformista del naturalismo. Doblegándose ante la autoridad de los hechos, que en efecto justificaban las esperanzas puestas en una oposición parlamentaria legal, el revisionismo desvió la acción revolucionaria por el canal de la fe en la «evolución natural necesaria» hacia el socialismo. En consecuencia, se llamó a la dialéctica «el elemento malévolo de la teoría marxista, la trampa tendida ante todo pensamiento consistente» [26]. Bernstein afirmaba que la «artimaña» de la dialéctica reside en la abstracción inadecuada que efectúa de «las particularidades específicas de las cosas» [27]. Defendía la cualidad fáctica de los objetos fijos y estables en contra de cualquier noción de la negación dialéctica de ellos. «Si queremos comprender al mundo, tenemos que concebirlo como un complejo de objetos y procesos ya elaborados» [28].

Esto significaba el renacimiento del sentido común como órgano de conocimiento. El derrocamiento dialéc-

tico de lo «fijo y estable» había sido emprendido en interés de una verdad más alta, capaz de disolver la totalidad negativa de objetos y procesos «ya elaborados». Se renunciaba ahora a este interés revolucionario en favor de un estado de cosas estables y seguro que, según el revisionismo, evoluciona lentamente hacia una sociedad racional. «El interés clasista retrocede, el interés común adquiere más poder. Al mismo tiempo, la legislación se hace cada vez más fuerte y regula la lucha de las fuerzas económicas, rigiendo un número cada vez mayor de dominios, abandonados antes a la guerra ciega de los intereses particulares» [29].

Al rechazar la dialéctica, los revisionistas falsificaron la naturaleza de las leyes que, para Marx, regían la sociedad. Recordemos la afirmación marxista de que las leyes naturales de la sociedad expresan los procesos ciegos e irracionales de la producción capitalista, y de que la revolución socialista había de traer la emancipación respecto de estas leyes. En contraste con esto, los revisionistas argumentaban que las leyes sociales eran leyes «naturales» que garantizaban el desarrollo inevitable hacia el socialismo. «El gran logro alcanzado por Marx y Engels reside en el hecho de que tuvieron más éxito que sus predecesores al introducir el dominio de la historia en el dominio de la necesidad, elevando así a la historia al rango de ciencia» [30]. De este modo los revisionistas ajustaban la teoría crítica de Marx a las normas de la sociología positivista y la transformaban en una ciencia natural. Al alinearse con las tendencias internas de la reacción positivista frente a la «filosofía negativa» se hipostasiaban las condiciones objetivas predominantes, a cuya autoridad se subordinaba la práctica humana.

Los que estaban ansiosos por preservar el aporte crítico de la doctrina marxista veían en las tendencias antidialécticas no sólo una desviación teórica, sino también un grave peligro político, que amenazaba el éxito de la acción socialista en todo momento. Para ellos, el método dialéctico, con su intransigente «espíritu de contradicción», constituía un factor esencial sin el cual la teoría

crítica de la sociedad se convertiría necesariamente en una sociología positivista o neutral. Y como existía una conexión intrínseca entre la teoría y la práctica marxista, la transformación de la teoría daría como resultado una actitud neutra o positivista ante la forma social existente. Plejanov declaraba enfáticamente que «sin la dialéctica, la teoría materialista del conocimiento y de la práctica resulta incompleta, unilateral; y aún más, imposible» [31]. El método de la dialéctica es una totalidad en la cual «la destrucción y la negación de lo que existe» aparece en todos los conceptos y suministra así el marco conceptual completo para entender, en su integridad, al orden existente, conforme a los intereses de la libertad. Sólo el análisis dialéctico es capaz de suministrar una orientación adecuada a la práctica revolucionaria, pues evita que esta práctica quede abrumada por los intereses y objetivos de una filosofía oportunista. Lenin insistió en el método dialéctico hasta tal punto que lo consideró como el signo distintivo del marxismo revolucionario. Al discutir los asuntos de práctica política más urgentes, efectuaba análisis sobre el significado de la dialéctica. El ejemplo más destacado se encuentra en su examen de la tesis de Trotsky y Bujarín, realizado con ocasión de la Conferencia de los Sindicatos y escrita el 25 de enero de 1921 [32]. En este folleto Lenin muestra cómo la precariedad del pensamiento dialéctico puede conducir a errores políticos graves, y vincula su defensa de la dialéctica a un ataque contra la interpretación «naturalista» errada de la teoría marxista. Lenin muestra cómo la concepción dialéctica es incompatible con cualquier tipo de seguridad en la necesidad natural de las leyes económicas. Es, además, incompatible con la orientación exclusiva del movimiento revolucionario hacia fines económicos, ya que todo fin económico recibe su significado y contenido de la totalidad del nuevo orden social hacia el que está dirigido este movimiento. Lenin consideraba a aquellos que subordinan los objetivos políticos y la espontaneidad a la mera lucha económica como unos peligrosos falsificadores de la teoría marxista. En contra

de estos marxistas, sostenía el predominio absoluto de lo político sobre lo económico: «la política debe tener, necesariamente, prioridad sobre la economía. Argumentar lo contrario, significa olvidar el ABC del marxismo» [33].

3. *«Hegelianismo» fascista*

En tanto que la herencia de Hegel y de la dialéctica era defendida tan sólo por el ala radical de los marxistas, en el polo opuesto del pensamiento político tenía lugar un renacimiento del hegelianismo que nos conduce al umbral del fascismo.

El neoidealismo italiano se vio asociado, desde el comienzo, con el movimiento por la unificación nacional y, más tarde, con la aspiración de fortalecer el Estado nacionalista en contra de sus competidores imperialistas [34]. El hecho de que la ideología del nuevo Estado nacional solicitase el apoyo de la filosofía hegeliana encuentra explicación en el desarrollo histórico particular de Italia. En primer lugar, el nacionalismo italiano tenía que enfrentarse a la Iglesia Católica, la cual consideraba que las aspiraciones italianas iban en detrimento de los intereses del Vaticano. Las tendencias protestantes del idealismo alemán proporcionaban armas eficaces para la justificación de una autoridad secular en la lucha con la Iglesia. Además, al entrar Italia a formar parte de las potencias imperialistas, traía consigo una economía nacional extremadamente atrasada, con una clase media dividida en numerosos grupos en competencia entre sí, incapaces de enfrentarse a los crecientes antagonismos que acompañan la adaptación de esta economía a la moderna expansión industrial. Tanto Croce como Gentile ponían de relieve que el predominio de un «positivismo» y un materialismo mezquino hacía que la gente se sintiese satisfecha con sus pequeños intereses privados y fuese incapaz de entender la visión amplia de los objetivos nacionalistas. El Estado se veía obligado a mantener sus intereses nacionalistas en contra de la frecuente oposición de la clase media. Además tenía aún que con-

otros estados nacionales habían realizado
cracia eficiente, una administración centra-
dustria racionalizada y una preparación mi-
, capaz de enfrentarse a un enemigo interno
sta tarea positiva del Estado hizo que el
italiano se inclinase hacia la posición hege-

a la concepción hegeliana fue una maniobra
ntra la debilidad del liberalismo italiano.
io, el teórico oficial del Estado fascista, ha
, ya desde Mazzini, la filosofía política ita-
gran parte antiliberal y antiindividualista.
encontró en Hegel una demostración aná-
o como sustancia independiente, que exis-
los mezquinos intereses de la clase me-
adopta la distinción hegeliana entre Estado
vil y con ella sus observaciones sobre la
afirma, que «están en lo cierto aquellos
relacionan muchos aspectos del Estado fas-
ado orgánico de Hegel» [35].
, el idealismo italiano sólo era hegeliano
itaba a exponer la filosofía de Hegel. Spa-
e todo, Croce, aportaron contribuciones
una nueva comprensión del sistema de
ica y la *Estética,* de Croce constituyeron
nos de revivir el pensamiento hegeliano.
io, la utilización política de Hegel cons-
dono de los intereses fundamentales de su
nás, cuanto más se acercaba el idealismo
cismo, tanto más se alejaba del hegelia-
el campo de la filosofía teórica. Las prin-
ilosóficas de Gentile son una lógica y una
spíritu. Pese a haber escrito también una
Dialettica hegeliana, que proclamaba al
a única realidad, su filosofía, si se la juzga
nido y no según su lenguaje, no tiene nada
a de Hegel. La concepción central de la
ente come atto puro (1916) podría pare-
nte a la noción kantiana de la conciencia

trascendental, pero también este parecido reside más en el vocabulario que en la significación. En nuestra exposición nos limitaremos a examinar esta obra. Aunque apareció mucho antes del triunfo del fascismo, ella muestra con mucha claridad la afinidad entre el neoidealismo italiano y este sistema autoritario y proporciona, además, una lección sobre lo que le sucede a una filosofía cuando patrocina dicha afinidad.

Hay una importante verdad que puede aplicársele tanto a las obras de Gentile como a los extravíos posteriores de la filosofía fascista: no se les puede tratar en un plano filosófico. Ellas convierten a la comprensión y al conocimiento en parte integrante de la práctica política, no sobre una base racional, sino porque no reconocen ninguna verdad fuera de esta práctica. Ya no se sostiene que la filosofía detenta su verdad en oposición a una práctica social falsa, ni se cree que la filosofía esté destinada a concordar únicamente con la práctica dirigida hacia la realización de la razón. Gentile proclama la práctica como la verdad en cuanto tal, prescindiendo de la forma que pueda tomar. Según él, la única realidad es el acto de pensar. Se niega todo supuesto de un mundo natural e histórico que quede fuera de este acto o esté separado de él. El objeto es «disuelto» así en el sujeto [36] y toda oposición entre el pensar y el hacer, o entre el espíritu y la realidad, carece de sentido. Pues el pensar (que es el «hacer», el hacer real) es *ipso facto* verdadero. «Lo verdadero es lo que es en el hacer» [37]. Gentile, refundiendo una frase de Giambattista Vico, escribe, «verum et fieri convertuntur» [38]. Y, finalmente, resume esto: «el concepto de verdad coincide con el concepto de hecho» [39].

Pocas afirmaciones están más lejos del espíritu de Hegel. Pese a sus muchas aseveraciones sobre la realidad del espíritu, no es posible considerar a Gentile ni como un hegeliano ni como un idealista. Su filosofía está mucho más cerca del positivismo. La proximidad del Estado autoritario parece anunciarse en una actitud que se somete con demasiada complacencia a la autoridad de los

hechos. El ataque al pensamiento crítico e independiente forma parte del control totalitario. No se recurre ya a la razón, sino a los hechos. No hay razón capaz de sancionar un régimen que utiliza el más grande aparato productivo que haya jamás creado el hombre en la restricción creciente de las satisfacciones humanas, exceptuando el hecho de que el sistema económico no puede ser mantenido de otra manera. Así como el énfasis fascista sobre la acción y el cambio impide que se perciba la necesidad de indicaciones *racionales* para el cambio y la acción, la deificación que hace Gentile del pensar, impide la liberación del pensamiento de las ataduras de «lo dado». El hecho del poder bruto se convierte en el verdadero Dios de la época, y al exaltarse a sí mismo este poder, se hace más presente el sometimiento del pensamiento al hecho. Lawrence Dennis, en su reciente libro en defensa de la política fascista, hace gala de esta misma abdicación del pensamiento cuando aboga por un método «científico y lógico», que tendría como «supuesto central» que «los hechos son normativos, es decir, que han de determinar las reglas por tener supremacía sobre ellas. Una regla que contradiga un hecho carece de sentido» [40].

Gentile descarta el principio fundamental de todo idealismo, a saber, que existe un antagonismo y una tensión entre la verdad y el hecho, entre el pensamiento o espíritu y la realidad. Toda su teoría está basada en la identidad inmediata de estos elementos polares, mientras que Hegel afirmaba justamente que no existe dicha identidad inmediata, sino sólo el proceso dialéctico que la realiza. Antes de delinear algunas de las implicaciones de la nueva filosofía del «espíritu», es necesario examinar los factores que dieron a Gentile la reputación de ser un filósofo idealista. Los encontraremos en el empleo que hace del *ego* trascendental de Kant.

Según Gentile, la afirmación de que el acto puro del pensar es la única realidad no se aplica al yo empírico, sino sólo al yo trascendental [41]. Las propiedades del espíritu (su unidad de desarrollo, su identidad con sus

manifestaciones inmediatas, el hecho de ser «libre», de ser «el principio del espacio», etc.), se refieren sólo a su actividad trascendental. La distinción entre *ego* trascendental y empírico y la descripción del punto de vista trascendental [42], siguen con bastante exactitud el esquema kantiano. Pero el empleo que hace Gentile de esta concepción destruye el significado mismo del idealismo trascendental. Este presuponía que una realidad se da a la conciencia, pero no puede reducirse a ella; la recepción de los datos sensibles es la condición de posibilidad de los actos espontáneos del entendimiento puro. Tampoco Hegel abandonó los fundamentos objetivos del idealismo trascendental, aunque rechazaba la noción kantiana de la «cosa en sí». Su principio de la «mediación» conservaba estos fundamentos; la realización del espíritu es la marcha continuada de un proceso entre la razón y la realidad.

Por otra parte, Gentile pretende «haberse deshecho de la ilusión de una realidad natural» [43]. «No tenemos como supuesto que la realidad objeto de conocimiento sea el antecedente lógico del conocimiento...; eliminamos la naturaleza independiente del mundo, que lo hace aparecer como la base del espíritu, y reconocemos que es sólo un momento abstracto del espíritu» [44]. El *ego* trascendental de Kant se distinguía por sus relaciones únicas con una realidad ya dada de antemano. Cuando se «elimina» esta realidad, el *ego* trascendental, pese a todas las afirmaciones contrarias, se convierte en una mera palabra que sólo obtiene cierto significado mediante la generalización a partir del *ego* empírico. Con la destrucción de la barrera objetiva, el hombre entra en un mundo supuestamente suyo, que sólo es real como hechura suya y, únicamente, a través de un acto suyo. «Lo individual es lo realmente positivo» y todo lo que es positivo «es puesto por nosotros» [45]. Naturalmente, es positivo sólo en la medida en que «lo oponemos a nosotros», en que lo reconocemos «no como obra nuestra, sino de otros». Pero la oposición se disolverá tan pronto como nos percatemos de que el individuo, en virtud de la conciencia

trascendental, es también el universal. El individuo se hace a sí mismo y al universal; es la «autorrealización del universal» [46].

Tras esta palabrería, más bien confusa, se está autoelaborando un proceso muy significativo, un proceso de quebrantamiento de todas las normas y leyes racionales, una exaltación de la acción que prescinde de toda meta, una veneración del éxito. En cierto sentido, la filosofía de Gentile conserva algunos rasgos del esquema liberal en que se originó el idealismo, especialmente la insistencia en que «lo individual es lo único positivo». Pero esta individualidad, que oscila entre un trascendental sin sentido y un concreto vacío, no tiene otro contenido que la acción. Toda su esencia se resuelve en sus actos, los cuales no poseen leyes supraindividuales que los restrinjan ni principios válidos que los juzguen. El propio Gentile llama a su doctrina «formalismo absoluto»; no existe ningún tema fuera de la «forma» pura del actuar. «El único tema que hay en el acto espiritual es la forma misma como actividad» [47]. La doctrina de Gentile de que la verdadera realidad es la acción que se justifica por sí misma, exalta y anuncia claramente la consciente y programática carencia de toda ley en la acción fascista. «El espíritu mismo... en su actualidad, es sustraído de toda ley preestablecida, y no se le puede definir como un ser limitado por una naturaleza definida en la que el proceso de la vida está agotado y completo» [48]. De la dialéctica hegeliana, Gentile toma la idea de que la realidad es un proceso incesante; pero un proceso desligado de todo esquema de razón universal produce una destrucción total y no una construcción de formas de vida racionales. «La verdadera vida... se convierte en tal, a través de la muerte...» [49].

La filosofía de Hegel entreteje la naturaleza transitoria de todas las formas históricas en una red histórico-universal de razón en progreso; el contenido de lo transitorio está aún presente en la inauguración final de la libertad. El actualismo de Gentile es totalmente indiferente a la razón y acoge las deficiencias y la maldad exis-

tentes como grandes bienes. «La verdadera necesidad de nuestro espíritu no es que desaparezcan del mundo el error y la maldad, sino que estén eternamente presentes», pues no hay verdad sin error, ni bien sin maldad [50]. A pesar de la paradójica interpretación de la realidad como «espíritu», Gentile acepta el mundo tal como es y deifica sus horrores. Las cosas finitas, sean las que fuesen, son «siempre la realidad misma de Dios». Esta filosofía «exalta el mundo como verdadera teogonía que se realiza en el interior de nuestro ser» [51]. Sin embargo, este ámbito interno no es ya un refugio ante una realidad miserable, sino que justifica la disolución final de todas las normas y valores objetivos en el desorden de la pura acción.

Todos sus temas fundamentales muestran a Gentile como un opositor radical de la filosofía de Hegel y, precisamente, en virtud de esto es por lo que pasa directamente a la ideología fascista. La identificación del pensamiento y la acción, de la realidad y el espíritu, impide al pensamiento tomar una posición opuesta a la «realidad». La teoría se convierte en práctica hasta tal punto que se rechaza todo pensamiento si no es una práctica inmediata o si no se consuma inmediatamente en la acción. La teoría del espíritu de Gentile alaba el «antiintelectualismo» [52], anunciando así los típicos rasgos relativistas de la filosofía fascista, tal como el repudio de todo programa fijo que vaya más allá de los requerimientos de la situación inmediata. La acción establece sus propias metas y normas, las cuales no pueden ser juzgadas, por ningún fin o principio objetivo. *Los fundamentos del Fascismo,* publicado por Gentile, anunciaba la abolición de todos los «programas» como la verdadera filosofía del fascismo. El fascismo no está atado a ningún principio; «el cambio de curso», para ajustarse a las cambiantes constelaciones del poder, es su único e inmutable programa. Ninguna decisión es válida para el futuro; «las verdaderas decisiones del Duce son aquellas que se formulan y ejecutan simultáneamente» [53].

Esta declaración revela un atributo esencial del Esta-

do autoritario: la inconsistencia de su ideología. El actualismo de Gentile asienta el dominio totalitario de la práctica sobre el pensamiento, y la independencia de este último desaparece de una vez por todas. Se considera sin sentido toda lealtad para con cualquier verdad que esté más allá de las metas prácticas de la política fascista. La teoría como tal y toda actividad intelectual quedan subordinadas a los cambiantes requerimientos de la política.

4. *El nacionalsocialismo contra Hegel*

No es posible entender la diferencia básica entre el hegelianismo y la idea fascista del Estado sin hacer un esquema de los fundamentos históricos del totalitarismo fascista.

La filosofía política de Hegel se basaba en el supuesto de que la sociedad civil podía ser mantenida en funcionamiento sin renunciar a las libertades y derechos esenciales de los individuos. La teoría política de Hegel idealizaba el Estado de la Restauración, pero tomándolo como la encarnación de las realizaciones permanentes de la era moderna: la reforma alemana, la Revolución francesa y la cultura idealista. Por otra parte, el Estado totalitario señala la etapa histórica en la que estas realizaciones se vuelven peligrosas para el mantenimiento de la sociedad civil.

Se puede seguir la pista de las raíces del fascismo hasta los antagonismos entre el sistema democrático y la creciente monopolización industrial[54]. En Europa, después de la Primera Guerra Mundial, el aparato industrial altamente racionalizado, y en rápido crecimiento, topaba con crecientes dificultades en cuanto a su utilización, debido especialmente a la desorganización del mercado mundial y al vasto sistema de legislación social defendido ardientemente por el movimiento sindical. En dicha situación, los grupos industriales más poderosos tendían a asumir directamente el poder político, con el fin de organizar la producción monopolista, de destruir

la oposición socialista y de emprender la expansión imperialista.

El sistema político que surgía no podía desarrollar las fuerzas productivas sin una presión constante sobre la satisfacción de las necesidades humanas. Esto requería un control totalitario sobre todas las relaciones individuales y sociales, la abolición de las libertades individuales y sociales y la incorporación de las masas por medio del terror. La sociedad se convierte en un cuerpo armado al servicio de los grandes intereses que han logrado sobrevivir a la lucha económica de la competencia.

Se elimina la anarquía del mercado, el trabajo se convierte en un servicio obligatorio y las fuerzas productivas se expanden rápidamente, pero todo este proceso sirve sólo a los intereses de la burocracia reinante, que se constituye a sí misma en heredera de la vieja clase capitalista.

La organización fascista de la sociedad exige un cambio completo del marco cultural. La cultura con la que estaba ligado el idealismo alemán, y que vivió hasta la era fascista, realzaba las libertades y derechos individuales, de modo que el individuo, al menos como persona privada, podía sentirse seguro dentro del Estado y la sociedad. El sostenimiento total de la vida humana a los poderes sociales y políticos absolutos era evitado no sólo por medio de un sistema de representación política, de igualdad jurídica y de libertad contractual, sino también por la influencia mitigante de la filosofía, el arte y la religión. Cuando Hegel distribuía la vida social del hombre entre la familia, la sociedad civil y el Estado, reconocía que cada una de estas etapas históricas poseía un derecho relativo propio. Además, Hegel subordinaba aun el estado más alto, el Estado, al derecho absoluto de la razón que se afirma en la historia mundial del espíritu.

Cuando el fascismo demolió finalmente el marco cultural del liberalismo, abolió en realidad el último ámbito en el que el individuo podía reclamar sus derechos en contra de la sociedad y el Estado.

La filosofía de Hegel formaba parte de la cultura que el autoritarismo tenía que superar. No es, pues, accidental que el ataque del nacionalsocialismo a Hegel comenzase con el repudio a su teoría política. Alfred Rosenberg, guardián oficial de la «filosofía» del nacionalsocialismo, abrió el fuego contra el concepto hegeliano del Estado. Como consecuencia de la Revolución francesa, afirma, «surgió una doctrina del poder ajena a nuestra sangre. Llegó a su apogeo con Hegel y fue luego retomada por Marx bajo la forma de una nueva falsificación...» [55]. «Esta doctrina —continúa luego—, otorgaba al Estado la dignidad de lo absoluto y el atributo de ser un fin en sí». Para las masas, el Estado se presentaba como «un instrumento de fuerza sin alma» [56].

El ataque ideológico del nacionalsocialismo contra la concepción hegeliana del Estado presenta un contraste completo con la aparente aceptación que hace de ella el fascismo italiano. Esta diferencia se explica por las diferentes situaciones históricas a las que se enfrentaban estas dos ideologías fascistas. A diferencia de Italia, el Estado alemán había sido una realidad poderosa y firmemente establecida, que ni aun la República de Weimar había quebrantado en sus fundamentos. Era un *Rechtsstaat,* un sistema político racional y comprensivo, con esferas de derechos y de libertades claramente delimitadas y reconocidas, y, por ende, no podía ser utilizado por el nuevo régimen autoritario. Además, este régimen autoritario podía descartar la forma del Estado, porque los poderes económicos que apoyaban el movimiento nacionalsocialista eran, desde hacía tiempo, lo bastante fuertes como para gobernar directamente, sin la mediación innecesaria de formas políticas que se verían obligadas a otorgar al menos un mínimo de igualdad legal y de seguridad.

Por consiguiente, Rosenberg como todos los demás voceros del nacionalsocialismo, se vuelve en contra «del Estado» y niega su autoridad suprema. «Hoy ya no consideramos al Estado como un ídolo independiente ante el cual el hombre tenga que arrodillarse. El Estado no

es ni siquiera un fin, sino simplemente un medio para proteger al pueblo»[57], y «la autoridad de la *Volkheit* está por encima de la del Estado. Aquel que no admita este hecho es un enemigo del pueblo...»[58].

Carl Schmitt, el filósofo político más importante del Tercer Reich, rechaza también la posición hegeliana con respecto al Estado, declarándola incompatible con la esencia del nacionalsocialismo. Mientras que la filosofía política del último siglo se había basado en la dicotomía entre Estado y sociedad, el nacionalsocialismo establece la tríada de Estado, movimiento (partido) y pueblo (*Volk*). El estado no es, bajo ningún concepto, la realidad política última de la tríada; es superado y está determinado por el «movimiento» y su dirección[59].

Las afirmaciones de Alfred Rosenberg preparan el camino al rechazo nacionalsocialista de la filosofía política de Hegel. Rosenberg afirma que Hegel pertenece al campo de los que produjeron la Revolución francesa y la crítica marxista de la sociedad. En esto, como en muchos otros aspectos, el nacionalsocialismo revela una comprensión mucho más profunda de las realidades que muchos de sus críticos. La filosofía del Estado de Hegel estaba vinculada de tal manera a las ideas progresistas del liberalismo, que su posición política se hizo incompatible con el Estado totalitario de la sociedad civil. El Estado como razón, es decir, como un todo racional, gobernado por leyes universalmente válidas, con operaciones calculables y lúcidas y profesando la protección de los intereses esenciales de cada individuo, sin discriminación, es precisamente la forma del Estado que el nacionalsocialismo no podía tolerar.

Era esa la institución complementaria de la economía liberal, que había de ser aplastada tan pronto como se hundiese esta forma de economía. La tríada hegeliana de familia, sociedad y Estado ha desaparecido, y en su lugar está la unidad omnicomprensiva que devora todo pluralismo de derechos y principios. El gobierno es totalitario. El individuo exaltado por la filosofía hegeliana, aquel que produce la razón y la libertad, queda destruí-

do. «Hoy enseñamos que el individuo como tal no tiene ni el derecho ni el deber de existir, ya que todos los derechos y todos los deberes derivan sólo de la comunidad» [60]. A su vez, esta comunidad, no es ni la unión de individuos libres, ni el todo racional del Estado hegeliano, sino la entidad «natural» de la raza. La ideología nacionalsocialista recalca que la «comunidad» a la que el individuo está completamente subordinado constituye una realidad natural, unida por los lazos de «la sangre y la tierra», y que no está sujeta a valores o normas racionales.

El enfoque sobre las condiciones «naturales» sirve para desviar la atención de los fundamentos económicos y sociales del totalitarismo. A la *Volksgemeinschaft* se la venera como comunidad natural precisamente porque y en la medida en que no hay una comunidad social efectiva. Como las relaciones sociales demuestran la falta de toda comunidad, la *Volksgemeinschaft* tiene que ser situada separadamente, en la dimensión de «la sangre y la tierra», donde no estorbe el libre juego de los intereses de clase dentro de la sociedad.

La elevación del *Volk* a la posición de entidad política original y última, demuestra una vez más cuán lejos está el nacionalsocialismo de la concepción hegeliana. Según Hegel, el *Volk* es aquella parte del Estado que no conoce su propia voluntad. Esta actitud de Hegel, aunque pueda parecer reaccionaria, está más cerca de los intereses de la libertad que el radicalismo popular del nacionalsocialismo. Hegel rechaza toda noción de que el «pueblo» sea un factor político independiente porque, según él, la eficacia política requiere la conciencia de la libertad. El pueblo, dice Hegel una y otra vez, no ha alcanzado todavía esta conciencia, aún carece del conocimiento de su verdadero interés, y constituye un elemento más bien pasivo del proceso político. El establecimiento de una sociedad racional presupone que el pueblo ha dejado de existir en forma de «masa» y que se ha transformado en una asociación de individuos libres. Por el contrario, el nacionalsocialismo glorifica las ma-

sas y retiene al «pueblo» dentro de su condición natural y prerracional [61]. Aun en estas condiciones, sin embargo, al *Volk* no se le permite desempeñar un papel político activo. Se supone que su realidad política está representada por la persona única del Dirigente, que es la fuente de toda ley y todo derecho y el único autor de la existencia política y social.

El idealismo alemán que culminó en la enseñanza hegeliana, mantenía la convicción de que las instituciones sociales y políticas podían llegar a concordar con el libre desarrollo del individuo. Por otra parte, el sistema autoritario no es capaz de mantener la vida de su orden social sin el reclutamiento forzoso de todos los individuos para el proceso económico, prescindiendo en absoluto de sus intereses. La idea del bienestar individual cede el paso a la existencia del sacrificio. «El deber del sacrificio en favor del todo no tiene límites, si consideramos al pueblo como el bien más alto de la tierra» [62]. El sistema autoritario no puede hacer subir el nivel de vida constantemente ni en gran medida, ni puede tampoco ampliar el área y los medios del disfrute individual. Esto socavaría la indispensable disciplina y, en última instancia, anularía el orden fascista, el cual, por naturaleza propia, tiene que prevenir todo libre desarrollo de las fuerzas productivas. En consecuencia, el fascismo «no cree en la posibilidad de que existe 'la felicidad' sobre la tierra» y «niega la equivalencia entre el bienestar y la felicidad» [63]. Hoy, cuando tenemos a mano todas las potencialidades técnicas para una vida abundante, el nacionalsocialismo «considera que la declinación del nivel de vida es inevitable» y se dedica a hacer panegíricos sobre el empobrecimiento [64].

El total sacrificio del individuo, que así se opera, es estimulado para mayor beneficio de la burocracia industrial y política. Por lo tanto, no puede ser justificado en base a los verdaderos intereses del individuo. La ideología del nacionalsocialismo declara simplemente que la verdadera existencia humana consiste en el sacrificio incondicional, que pertenece a la esencia de la vida del

individuo obedecer y servir, «servicio que nunca llega a su fin, porque servicio y vida coinciden»[65].

Ernst Krieck, uno de los portavoces más representativos del nacionalsocialismo, dedicó una parte considerable de sus escritos a repudiar el idealismo alemán. En su periódico, *Volk im Werden,* publicó un artículo intitulado «Der Deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern», en el que aparece la siguiente declaración: «El idealismo alemán tiene que ser... superado en su forma y en su contenido, si queremos convertirnos en una nación política y activa»[66]. La razón de esta condena es clara. El idealismo alemán se rebelaba contra el sometimiento total del individuo a las fuerzas políticas y sociales en el poder. Su exaltación del espíritu y su insistencia en el significado del pensamiento, implicaban una oposición esencial a todo sacrificio del individuo y de esto se percató muy bien el nacionalsocialismo. El idealismo filosófico formaba parte de la cultura idealista, y esta cultura reconocía un dominio de la verdad no sujeto a la autoridad del poder vigente. El arte, la filosofía y la religión contemplan un mundo que presenta un reto a las demandas de la realidad dada. La cultura idealista es incompatible con la disciplina y el control fascistas. «No vivimos ya en la era de la educación, la cultura, la humanidad y el puro espíritu, sino en la necesidad de la lucha por obtener visiones políticas de la realidad, para la soldadesca, para la disciplina nacional, para el futuro y el honor nacional. Por lo tanto, lo que se exige a los hombres como tarea y necesidad para la vida de la época, no es la actitud idealista, sino la heroica»[67].

Krieck no intenta señalar ninguna falla específica en la estructura del idealismo alemán. Pese a ser un filósofo y detentar la cátedra de Hegel en la Universidad de Heidelberg, le es muy difícil manejar las ideas filosóficas más simples. Es necesario recurrir a los que, por profesión, están todavía comprometidos en alguna obra filosófica para obtener declaraciones específicas. El *Anti-Kartesianismus,* de Franz Bohm, que presenta una interpretación nacionalsocialista de la historia de la filo-

sofía, contiene un capítulo sobre «Hegel und Wir». En él se convierte a Hegel en el símbolo de todo lo que el nacionalsocialismo aborrece y rechaza; se exalta «la emancipación respecto de Hegel» como el paso previo del retorno a la verdadera filosofía. «Durante un siglo, la concepción universal de Hegel... había sepultado en la filosofía las motivaciones de la historia alemana»[68]. ¿En qué consiste esta orientación antigermánica de Hegel? Primero, en su insistencia en el pensamiento, en su ataque a la acción por la acción. Bohm llega al centro del hegelianismo cuando critica sus «ideales humanitarios». Reconoce la conexión intrínseca entre las nociones de razón y espíritu y la «concepción universal» de la humanidad[69]. El considerar al mundo como espíritu, dice, y el medir las formas existentes según las normas de la razón, equivale en última instancia a trascender las distinciones contingentes y «naturales» y los conflictos entre los hombres e ir más allá de éstos hacia la esencia universal del hombre. Equivale a sustentar el derecho de la humanidad, en contra de las exigencias particulares de la política. La razón implica la unidad de todos los hombres como seres racionales. Cuando la razón se realiza finalmente en la libertad, esta libertad es la posesión de todos los hombres y el derecho inalienable de cada individuo. El universalismo idealista implica, pues, el individualismo.

La crítica nacionalsocialista insiste en todas las tendencias de la filosofía hegeliana que contradicen todo totalitarismo. En virtud de estas tendencias convierten a Hegel en el «símbolo de un pasado envejecido y superado» y el «constrictor filosófico de nuestra época».

Las críticas de Bohm reaparecen bajo una forma más elaborada y más moderada en otro documento representativo de la filosofía nacionalsocialista, el *Idee und Existenz,* de Hans Heyse, que convierte a Hegel en «la fuente de todas las filosofías de la historia, tanto idealistas como materialistas»[70]. Los nacionalsocialistas, a diferencia de muchos marxistas, toman muy en serio la conexión entre Hegel y Marx.

El hecho de que el desarrollo hacia formas autoritarias constituía un cambio completo con respecto a los principios de Hegel, en vez de ser una consecuencia de ellos, fue reconocido dentro y fuera de Alemania ya desde la época de la Primera Guerra Mundial. Muirhead, en Inglaterra, declaró para ese entonces que «no es en el hegelianismo, sino en la violenta reacción en contra de toda la filosofía idealista, que se impuso poco después de su muerte, donde tenemos que buscar los fundamentos filosóficos del militarismo actual»[71]. Esta declaración sigue vigente en todas sus implicaciones. Las raíces ideológicas del autoritarismo se hallan en «la violenta reacción» contra Hegel, que se llamó a sí misma «filosofía positiva». La destrucción del principio de la razón, la interpretación de la sociedad en términos de naturaleza, y la subordinación del pensamiento a la dinámica inexorable de lo dado operaba en la filosofía romántica del Estado, en la escuela historicista, en la sociología de Comte. Estas tendencias antihegelianas unieron sus fuerzas a las filosofías irracionales de la Vida, la historia y la «existencia» que surgieron en la última década del siglo XIX y construyeron el marco ideológico del ataque al liberalismo[72].

Así la teoría política y social responsable del desarrollo de la Alemania fascista se relacionaba con el hegelianismo en una forma completamente negativa. Era antihegeliana en todos sus objetivos y en todos sus principios. No hay mejor testigo de este hecho que el único teórico político serio del nacionalsocialismo, Carl Schmitt. La primera edición de su *Begriff des Politischen* plantea la pregunta sobre la duración del «espíritu hegeliano» en Berlín y responde: «en todo caso, la escuela de más prestigio en Prusia después de 1840 prefirió la filosofía 'conservadora' de F. J. Stahl, en tanto que Hegel pasaba de Karl Marx a Lenin y a Moscú»[73]. Y resume todo el proceso en la asombrosa declaración de que el día que Hitler subió al poder «Hegel, por así decirlo, murió»[74].

Epílogo

La derrota del fascismo y del nacionalsocialismo no ha detenido la tendencia hacia el totalitarismo. La libertad está en retirada, tanto en el dominio del pensamiento como en el de la sociedad. Ni la idea hegeliana ni la idea marxista de Razón se han acercado a su realización; ni el desarrollo del Espíritu ni el de la Revolución han tomado la forma que contemplaba la teoría dialéctica. Sin embargo, estas desviaciones son inherentes a la estructura misma que esta teoría había descubierto, no vinieron desde el exterior; no eran inesperadas.

Desde el comienzo, la idea y la realidad de la Razón en el período moderno contenían los elementos que ponían en peligro su promesa de una existencia libre y plena: la esclavitud del hombre a través de su propia productividad, la glorificación de la satisfacción pospuesta, el dominio represivo de la naturaleza en el hombre y fuera de él, el desarrollo de las potencialidades humanas dentro del cuadro de la dominación. En la filosofía

* Escrito en 1954.

de Hegel, el triunfo del Espíritu deja al Estado rezagado en la realidad, inconquistado por el Espíritu, y opresor a pesar de sus compromisos con el Derecho y la libertad. Hegel aceptaba la Sociedad Civil y su Estado como la realización histórica adecuada de la Razón, lo cual significaba que no eran la realización *última* de la Razón. Esta última era dejada a la metafísica: Hegel concluía la presentación enciclopédica de su sistema con la descripción que hace Aristóteles del *Noũs* como *Teos*. Tanto al comienzo como al final, la respuesta de la filosofía occidental a la pregunta por la Razón y la libertad es la misma. La deificación del Espíritu implica un reconocimiento de su derrota en la realidad. La filosofía de Hegel fue la última que pudo permitirse comprender la realidad como una manifestación del Espíritu. La historia que le siguió hizo imposible este intento.

Hegel vio en el «poder de la *negatividad*» el elemento de vida del Espíritu y, por lo tanto, de la Razón. Este poder de la Negatividad era, en último análisis, el poder de comprender y alterar los hechos dados de acuerdo a las potencialidades en desarrollo, mediante el rechazo de lo «positivo» tan pronto como éste se convierte en una barrera para el progreso llevado a cabo con libertad. La Razón es, por esencia, contradicción, oposición, negación, en tanto que la libertad no se haya hecho real. Si el poder contradictorio, oposicional, negativo de la Razón, se quebranta, la realidad se mueve según su propia ley positiva y, sin ningún estorbo por parte del Espíritu, manifiesta su fuerza represiva. Tal declinación del poder de la Negatividad ha acompañado, en efecto, al progreso de la reciente civilización industrial. Con la creciente concentración y efectividad de los controles económicos, políticos y culturales, la oposición en todos estos campos se pacifica, se integra o se liquida. La contradicción ha sido absorbida por la afirmación de lo positivo. En 1816, cuando las guerras de liberación nacional habían terminado, Hegel hablaba a sus estudiantes en contra del «negocio de la política» y del Estado, que «ha absorbido todos los demás intereses en el suyo», y los exhortaba a

defender el «coraje de la verdad», el pensamiento, el poder del Espíritu como el valor más alto. Hoy el Espíritu parece tener una función diferente: ayuda a los poderes existentes a organizar, administrar y pronosticar y a liquidar «el poder de la negatividad». La Razón se ha identificado con la realidad: lo que es actual es razonable, aunque lo razonable no se ha hecho aún actual.

¿Ha sufrido un destino similar el intento marxista para redefinir la Razón? Marx creía que la sociedad industrial había creado las condiciones previas para la realización de la razón y la libertad, y que sólo su organización capitalista detenía esta realización. La madurez total de las fuerzas productivas, el dominio sobre la naturaleza y una riqueza material lo bastante grande como para satisfacer al menos las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad, en el nivel cultural alcanzado por ellos, constituían los requisitos previos del socialismo, y estos requisitos previos habían sido creados. Sin embargo, a pesar de este vínculo esencial entre la productividad capitalista y la libertad socialista, Marx creía que sólo una revolución y una clase social revolucionaria eran capaces de llevar a cabo esta transición. Pues esta transición implicaba mucho más que la liberación y la utilización racional de las fuerzas productivas; implicaba también la liberación del hombre mismo: la abolición de la esclavitud respecto a los instrumentos del trabajo y, por lo tanto, la inversión completa de todos los valores existentes. Sólo este «más» sería capaz de convertir la cantidad en cualidad y de establecer una sociedad diferente, no-represiva, es decir, la *negación* determinada del capitalismo. Sólo una clase *libre* de los viejos valores y principios represivos, cuya existencia encarne la negación misma del sistema capitalista y, por ende, de la posibilidad histórica de oponerse a este sistema y superarlo, sería capaz de realizar estos principios y valores nuevos. La idea marxista del proletariado como negación absoluta de la sociedad capitalista mete en una sola noción la relación histórica entre las condiciones previas de la libertad y su realización. En un sentido estricto, la liberación

de Hegel, el triunfo del Espíritu deja al Estado rezagado en la realidad, inconquistado por el Espíritu, y opresor a pesar de sus compromisos con el Derecho y la libertad. Hegel aceptaba la Sociedad Civil y su Estado como la realización histórica adecuada de la Razón, lo cual significaba que no eran la realización *última* de la Razón. Esta última era dejada a la metafísica: Hegel concluía la presentación enciclopédica de su sistema con la descripción que hace Aristóteles del *Noûs* como *Teos*. Tanto al comienzo como al final, la respuesta de la filosofía occidental a la pregunta por la Razón y la libertad es la misma. La deificación del Espíritu implica un reconocimiento de su derrota en la realidad. La filosofía de Hegel fue la última que pudo permitirse comprender la realidad como una manifestación del Espíritu. La historia que le siguió hizo imposible este intento.

Hegel vio en el «poder de la *negatividad*» el elemento de vida del Espíritu y, por lo tanto, de la Razón. Este poder de la Negatividad era, en último análisis, el poder de comprender y alterar los hechos dados de acuerdo a las potencialidades en desarrollo, mediante el rechazo de lo «positivo» tan pronto como éste se convierte en una barrera para el progreso llevado a cabo con libertad. La Razón es, por esencia, contradicción, oposición, negación, en tanto que la libertad no se haya hecho real. Si el poder contradictorio, oposicional, negativo de la Razón, se quebranta, la realidad se mueve según su propia ley positiva y, sin ningún estorbo por parte del Espíritu, manifiesta su fuerza represiva. Tal declinación del poder de la Negatividad ha acompañado, en efecto, al progreso de la reciente civilización industrial. Con la creciente concentración y efectividad de los controles económicos, políticos y culturales, la oposición en todos estos campos se pacifica, se integra o se liquida. La contradicción ha sido absorbida por la afirmación de lo positivo. En 1816, cuando las guerras de liberación nacional habían terminado, Hegel hablaba a sus estudiantes en contra del «negocio de la política» y del Estado, que «ha absorbido todos los demás intereses en el suyo», y los exhortaba a

defender el «coraje de la verdad», el pensamiento, el poder del Espíritu como el valor más alto. Hoy el Espíritu parece tener una función diferente: ayuda a los poderes existentes a organizar, administrar y pronosticar y a liquidar «el poder de la negatividad». La Razón se ha identificado con la realidad: lo que es actual es razonable, aunque lo razonable no se ha hecho aún actual.

¿Ha sufrido un destino similar el intento marxista para redefinir la Razón? Marx creía que la sociedad industrial había creado las condiciones previas para la realización de la razón y la libertad, y que sólo su organización capitalista detenía esta realización. La madurez total de las fuerzas productivas, el dominio sobre la naturaleza y una riqueza material lo bastante grande como para satisfacer al menos las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad, en el nivel cultural alcanzado por ellos, constituían los requisitos previos del socialismo, y estos requisitos previos habían sido creados. Sin embargo, a pesar de este vínculo esencial entre la productividad capitalista y la libertad socialista, Marx creía que sólo una revolución y una clase social revolucionaria eran capaces de llevar a cabo esta transición. Pues esta transición implicaba mucho más que la liberación y la utilización racional de las fuerzas productivas; implicaba también la liberación del hombre mismo: la abolición de la esclavitud respecto a los instrumentos del trabajo y, por lo tanto, la inversión completa de todos los valores existentes. Sólo este «más» sería capaz de convertir la cantidad en cualidad y de establecer una sociedad diferente, no-represiva, es decir, la *negación* determinada del capitalismo. Sólo una clase *libre* de los viejos valores y principios represivos, cuya existencia encarne la negación misma del sistema capitalista y, por ende, de la posibilidad histórica de oponerse a este sistema y superarlo, sería capaz de realizar estos principios y valores nuevos. La idea marxista del proletariado como negación absoluta de la sociedad capitalista mete en una sola noción la relación histórica entre las condiciones previas de la libertad y su realización. En un sentido estricto, la liberación

presupone la libertad: esta última sólo puede ser realizada si es llevada a cabo y defendida por individuos libres respecto de las necesidades e intereses de la dominación y la represión. A menos que la misma revolución progrese a través de la libertad, la necesidad de la represión y la dominación se transmitirá a la nueva sociedad y la fatal separación entre el interés «inmediato» y el interés «verdadero» de los individuos será casi inevitable; los individuos se convertirán en el objeto de su propia liberación y la libertad será un asunto de administración y de decretos. El progreso será una represión progresiva y la «tardanza» de la libertad amenazará con convertirse en una entidad que a sí misma se impele y se perpetúa.

La importancia decisiva de la relación entre el proletariado prerrevolucionario y el postrevolucionario sólo ha quedado demostrada después de la muerte de Marx, mediante la transformación del capitalismo libre en capitalismo organizado. Fue este desarrollo el que transformó el marxismo en leninismo y determinó el destino de la sociedad soviética: su progreso bajo un nuevo sistema de productividad represiva. La concepción marxista del proletariado «libre» como negación absoluta del orden social establecido pertenecía al esquema del capitalismo «libre»: una sociedad en la que el libre funcionamiento de las leyes y relaciones económicas básicas incrementaba las contradicciones internas y convertía al proletariado industrial en su víctima principal, así como también en el agente autoconsciente de su solución revolucionaria. Cuando Marx preveía la transición al socialismo de los países industriales avanzados lo hacía, no sólo porque la madurez de las fuerzas productivas era esencial para la idea que él se hacía del socialismo, sino porque eran también esenciales la irracionalidad del uso de estas fuerzas, la madurez de las contradicciones internas del capitalismo y la voluntad de abolirlas. Pero, precisamente, en los países industriales más avanzados, más o menos desde comienzos de siglo, estas contradicciones internas han sido objeto de una creciente organización, cada vez más eficaz y el proletariado ha sufrido un creciente menoscabo. No

sólo una pequeña «aristocracia del trabajo», sino la mayoría de las clases trabajadoras quedaron convertidas en parte positiva de la sociedad establecida. No fue únicamente el exceso de productividad, y su repercusión en el nivel de vida, la causa de esta transformación. Cuando Engels murió, en 1895, las condiciones de vida y de trabajo de las clases trabajadoras en los países capitalistas avanzados mostraban ya una tendencia al mejoramiento a largo plazo, que se hallaba muy por encima del nivel descrito y anunciado por Marx en *El Capital*. Aun así, Engels no vio en ello una razón para una revisión fundamental de la predicción marxista. La insistencia de Hegel en el creciente poder parlamentario-legal de la clase obrera organizada parece indicar que él contaba con un mejoramiento futuro de las condiciones de trabajo que fuese el resultado directo del creciente poder de la clase trabajadora dentro del sistema capitalista. La tendencia antes indicada tampoco parece refutar la concepción marxista. «Los superbeneficios» del período monopolista podían servir de explicación para el alza de los salarios reales, a expensas de las regiones y grupos «superexplotados», y a costa de guerrras y preparaciones guerreras recurrentes. No era sólo el empobrecimiento, sino el empobrecimiento frente a una productividad social creciente lo que habría de convertir al proletariado en una fuerza revolucionaria. La noción marxista de la pauperización implica que Marx tenía conciencia de las potencialidades reprimidas del hombre y de la posibilidad de su realización, conciencia de la alienación y la deshumanización. Pero, entonces, el desarrollo de la productividad capitalista detuvo el desarrollo de la conciencia revolucionaria. El progreso técnico multiplicó las necesidades y las satisfacciones, en tanto que su utilización convirtió tanto a las necesidades como a las satisfacciones en represivas: ellas mantienen por sí mismas el sometimiento y la dominación. El progreso de la administración reduce la dimensión en la que los individuos pueden todavía estar «consigo mismos» y «para sí mismos» y los transforma en objetos totales para su sociedad. El desarrollo de la

conciencia se convierte en la peligrosa prerrogativa del intruso. La esfera en la que la trascendencia del individuo y del grupo se hacía posible ha sido, pues, eliminada, y junto con ella el elemento vital de la oposición. Aquí sólo podemos indicar algunos de los principales factores que han permitido a la reciente civilización industrial absorber su negatividad.

El incremento en el aparato de producción y distribución sobrepasó el control individual o de grupo y originó una jerarquía de burocracias públicas y privadas, con un alto grado de neutralización de las responsabilidades. Aun en la cima de la jerarquía, donde la responsabilidad es identificable y definitiva, los intereses específicos de individuos o grupos sólo pueden afirmarse supeditándose al interés de la preservación y expansión del aparato tomado como totalidad. Este último es, en efecto, la encarnación de la voluntad general, de la necesidad colectiva. Y como este interés, al menos en los países industriales avanzados, mantiene a la sociedad en funcionamiento, en condiciones cada vez mejores y con una mejor satisfacción de las necesidades, la racionalidad de la oposición aparece aún más espúrea, si no carente de sentido. Considerando los hechos y tendencias existentes, no hay ninguna razón para pensar que el progreso futuro exige la destrucción de su base actual. Esta reconciliación de la oposición funcionaba ya mucho antes de que la Primera Guerra Mundial revelara hasta qué medida las clases «objetivamente» revolucionarias habían sido integradas en el interés nacional.

La tremenda alza de la productividad del trabajo, dentro del marco de las instituciones sociales predominantes, hizo inevitables tanto la producción en masa como la manipulación de las masas. El resultado fue que el nivel de vida subió, con la concentración del poder económico, en proporciones monopolísticas. Paralelamente, el progreso técnico cambió fundamentalmente el equilibrio del poder social. El alcance y la efectividad de los instrumentos de destrucción, controlados por el gobierno, convirtió las formas clásicas de la lucha social en anticuadas y román-

ticas. La barricada perdió su valor revolucionario, así como la huelga su contenido revolucionario. La coordinación económica y cultural de las clases trabajadoras se vio acompañada por la degeneración de sus armas tradicionales, lo cual a su vez contribuyó a esta coordinación.

El desarrollo de la sociedad soviética contribuyó en gran medida a la consolidación del sistema capitalista. Este desarrollo influenció la situación del mundo occidental de dos maneras: 1) El fracaso de las revoluciones centroeuropeas, después de la Primera Guerra Mundial, aisló a la revolución bolchevique de la base económica y política de los países capitalistas avanzados con que había contado, y la condujo por el camino de la industrialización terrorista, recurriendo a sus propios recursos. Lo que Marx había calificado como rasgos represivos y de explotación en la industrialización capitalista se reproduce así, sobre nuevas bases, en la sociedad soviética, con el fin de alcanzar lo más rápidamente posible las realizaciones de la industrialización occidental. Comparada con la idea marxista del socialismo, la sociedad stalinista no era menos represiva que la capitalista, pero sí mucho más pobre. La imagen de la libertad, que el marxismo había defendido contra la no-libertad existente, parecía haber perdido todo su contenido real. En el mundo occidental, el comunismo se vio identificado, no con un estadio más alto, sino con un estadio más bajo del desarrollo histórico y con una potencia extranjera hostil. En contra de esta potencia, la causa nacional aparecía también como la causa de la libertad. 2) Entonces el Estado soviético creció y se convirtió en una sociedad altamente racionalizada e industrializada, situada fuera del mundo capitalista y lo bastante fuerte como para competir con éste de igual a igual, amenazando su monopolio del progreso y su derecho a configurar la civilización futura. El mundo occidental respondió con una movilización general, y fue esta movilización la que completó el control nacional e internacional sobre las zonas peligrosas de la sociedad. El mundo occidental se unificó en un grado desconocido hasta entonces en toda su larga historia. El interés común, que

había organizado con éxito las contradicciones internas, procedió entonces a organizar las externas. A su vez, esta coordinación internacional contribuyó a intensificar la coordinación nacional. El conformismo se convierte en un asunto de vida o muerte, no sólo para los individuos, sino también para las naciones.

Las tendencias que acabamos de enumerar aquí han sido descritas, a menudo y ampliamente, en términos de «democracia de masas», «cultura popular», etc. Dicha terminología se presta fácilmente a un enfoque errado: parece indicar que estas tendencias se deben a un encumbramiento de las «masas» o a la declinación de ciertos valores e instituciones culturales. Por el contrario, parecen surgir de la estructura histórica de la reciente sociedad industrial una vez que esta sociedad ha logrado controlar su propia dialéctica en base a su productividad. Tampoco están estas tendencias confinadas a ningún área cultural o política específica. El precondicionamiento de los individuos, su configuración como objetos de administración, parece ser un fenómeno universal. La idea de una forma diferente de Razón y de libertad, contemplada tanto por el idealismo como por el materialismo dialéctico, se presenta de nuevo como utopía. Pero el triunfo de fuerzas regresivas y retardatarias no invalida la verdad de esta utopía. La movilización general de la sociedad contra la liberación última del individuo, que constituye el contenido histórico del presente período, indica cuán real es la posibilidad de esta liberación.

Bibliografía

PARTE I

HEGEL:

Sämtliche Werke, ed. Lasson y Hoffmeister, F. Meiner, Leipzig, 1928.
Sämtliche Werke, ed. Glokner, Jubiläumsausgabe, 26 vols., Fr. Fromman, Stuttgart, 1927.
Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister, Fr. Fromman, Stuttgart, 1936.
Hegels Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1907.
Briefe von und an Hegel, ed. K. Hegel, 2 vols., Leipzig, 1887.
Hegel-Archiv, ed. G. Lasson, 4 ediciones, F. Meiner, Leipzig, 1912.
Fenomenología del Espíritu, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
Ciencia de la Lógica, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, ed. Hachette, Buenos Aires, 1956.
Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, trad. E. Ovejero, ed. Libertad, Buenos Aires, 1944.
Historia de la Filosofía, 3 tomos, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, 2 tomos, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.

OBRAS SECUNDARIAS

1. General

Además de las obras clásicas más viejas de Rosenkranz, Haym, Stirling, Caird y Fischer, sólo mencionaremos a:

CROCE, B., *Ciò ch'è vivo e ciò ch'è morto della filosofía di Hegel,* Biblioteca di Cultura Moderna, 1906.
HEIMAN, B., *System und Methode in Hegels Philosophie,* Berlín, 1927.
HARTMANN, N., *Hegel,* Berlín, 1929.
KRONER, R., *Von Kant zu Hegel,* 2 vols., Tübingen, 1921-24.
MOOG, W., *Hegel und die Hegelsche Schule,* München, 1930.
MURE, G., *An introduction to Hegel,* Londres, 1940.
STACE, W., *The Philosophy of Hegel,* Londres, 1924.
STEINBÜCHEL, TH., *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie,* Bonn, 1933.
THE PHILOSOPHICAL REVIEW, 1931, Nº 3, artículos de R. M. Cohen, S. Hook y G. H. Sabine.

2. Sobre los primeros escritos de Hegel

DILTHEY, W., *Die Jugendgschichte Hegels (Gesammelte Schriften,* vol. IV), Leipzig, 1921.
HAERING, TH., *Hegel. Sein Wollen und Werk,* 2 vols., Leipzig, 1929-38.
MAIER, J., *On Hegel's Critique of Kant,* Nueva York, 1939.
SCHWARTZ, J., *Hegels Philosophische Entwicklung,* Frankfurt, 1938.
WACKER, H., *Das Verhältnis des Jungen Hegel zu Kant,* Berlín, 1932.

3. Sobre la Fenomenología del Espíritu

BUSSE, M., *Hegels Phaenomenologie des Geistes und der Staat,* Berlín, 1931.
LOEWENBERG, J., «The Exoteric Approach to Hegel's Phenomenology of Mind». «The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology of Mind», en *Mind,* vols. XLIII y XLIV, 1934-35.
PURPUS, W., *Zur Dialektik des Bewussteins nach Hegel,* Berlín, 1908.

4. Sobre la Ciencia de la Lógica

BAILLIE, J. B., *The Origin and Significance of Hegel's Logic,* Londres, 1901.

GÜNTHER, G., *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Leipzig, 1933.
MACTAGGERT, J., *Studies in the Hegelian Dialectics*, Cambrídge, 1896.
—, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, 1931.
MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Franckfurt, 1932.
NOEL, G., *La Logique de Hegel*, París, 1933.
WALLACE, W., *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Especially of his Logic*, Oxford, 1894.

5. *Sobre la Filosofía Política y la Filosofía de la Historia*

HELLER, H., *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke*, Berlín, 1921.
LOWENSTEIN, J., *Hegels Staatsidee; ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss im neunzehnten Jahrhundert*, Berlín, 1927.
ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, München, 1920.
Los capítulos sobre Hegel en: SABINE, *History of Political Theory*, N. Y., 1937 y VAUGHAN, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Manchester, 1939.
«La Révolution de 1789 et la pensée moderne». Número especial de la *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, París, 1939.

6. *De Hegel a Marx*

HESS, M., *Sozialistische Aufsätze*, Berlín, 1921.
HOOK, S., *From Hegel to Marx*, N. Y., 1935.
LOWITH, K., *Nom Hegel zu Nietzsche*, Zürich, 1940.
LUKÁCS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923. Traducción francesa, editions de Minuit.
PLENGE, J., *Marx und Hegel*, Tübingen, 1911.
VOGEL, P., *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlín, 1925.

PARTE II

SCHELLING, F., *Sämtliche, Werke* 14 vols., Stuttgart, 1856.
KIERKEGAARD, S., *Gesammelte Werke*, ed. Bottsched y Schrempf, 12 vols., Jena, 1911.
FEUERBACH, L., *Sämtliche Werke*, 10 vols., Leipzig, 1846.
Marx-Engels Gesamtausgabe, ed. Instituto Marx-Engels de Moscú, Frankfurt, 1927.

MARX ENGELS, *Obras Escogidas*, Moscú, 1952; Buenos Aires, 1957.
MARX, K., *El Capital*, 3 tomos, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.
MARX, K., *Crítica de la Economía Política*, trad. Javier Merino, ed. Edinal, México, 1957. Seguido de la *Miseria de la Filosofía*.
MARX, K., *Cartas a Kugelmann*, en Correspondencia Marx-Engels, ed. Cartago, seleccionada, anotada y comentada por el Instituto Marx-Engels-Lenin (Leningrado), Buenos Aires, 1957.
MARX, K., *Historia Crítica de la Teoría de la Plusvalía*, ed. Cartago, Buenos Aires, 1956.
MARX y ENGELS, *Crítica del Programa Gotha*, en *Obras Escogidas*, II tomo, ed. Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, Moscú, 1952.
MARX y ENGELS, *La Ideología Alemana*, ed. Pueblos Unidos, trad. Wenceslao Roces, Montevideo, 1959
MARX, K., *Escritos de Juventud*, introducción y trad. Francisco Rubio Llorente, ed. Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1965.
MARX y ENGELS, *Revolution und Konterrevolution in Deutschland*, Berlín, 1953.
LENIN, *Obras Escogidas*, 3 tomos, trad. de la edición rusa hecha por el Instituto Marx-Lenin del CC del PCUS.
SAINT-SIMON, *Oeuvres*, ed. Enfantin, 11 vols., París, 1868-76.
—, *Doctrine Saint-Simonienne*. Exposition, París, 1854.
SISMONDI, S., *Nouveaux Principes d'économie politique*, 2 vols., París, 1827.
PROUDHON, P., *Système des contradictions économiques*, París, 1923.
—, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, París, 1927.
COMTE, A., *Discours sur l'esprit positif*, París, 1844.
—, *Cours de philosophie positive*, ed. Littré, París, 1877.
—, *Système de politique positive*, 4 vols., París, 1890.
MILL, J. ST., *A system of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 8 ed. N. Y., 1893.
—, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, Londres, 1844.
—, *Auguste Comte and Positivism*, 3.ª ed., Londres, 1882.
SPENCER, H., *The Study of Sociology*, N. Y., 1912.
—, *The Principles of Sociology*, 3 vols., N. Y., 1884-97.
STAHL, F. J., *Philosophie des Rechts*, 3.ª y 4.ª ed., 3 vols., Heidelberg, 1854.
—, *Das monarchische Principz*, Heidelberg, 1845.
—, *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, 2.ª ed., Berlín, 1868.
—, *Siebzehenparlamentarische Reden*, Berlín, 1862.
STEIN, L. VON, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Salomon, 3 vols., Munich, 1923.
—, *Gesellschaftslehre*, Stuttgart, 1856.

GREEN, L. T., *Lectures on the Principles of Political Obligation* Longmans, Green & Co., Londres, 1895.
BOSANQUET, B., *The Philosophical Theory of the State*, Londres, 1899.
HOBHOUSE, L. T., *The Metaphysical Theory of the State*, Londres, 1918.
GENTILE, G., *Teoria generale dello spiritu come atto puro*, Florencia, 1944.
—, *Fondamenti del fascismo.*
PANUNCIO, S., *Allgemeine Theorie des faschistischen Staates*, Berlín, 1934.
MUSSOLINI, B., *Fascismo: Doctrina y fundamentos*, Roma, 1935.
HITLER, A., *Mein Kampf*, Reynal and Hitchcock, New York, 1939.
ROSENBERG, A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 7.ª ed., Munich, 1933.
—, *Gestaltung der Idee*, Munich, 1936.

OBRAS SECUNDARIAS

1. Sobre la teoría dialéctica de la sociedad

ADAMS, H. P., *Karl Marx in his Eearlier Writings*, Londres, 1940.
ADORATSKY, V., *Dialectical Materialism*, N. Y., 1934.
BUKHARIN, N. I., *Historical Materialism.*, N. Y., 1925.
CORNU, *Del idealismo al materialismo histórico, Marx-Engels*, trad. P. Canto y M. Alemán, ed. Platina Stilcograf, Buenos Aires, 1965.
CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Palermo, 1900.
HOOK, S., *Towards the Understanding of Karl Marx*, N. Y., 1933.
JACKSON, T. H., *Dialectics. The Logic of Marxism and its Critics*, Londres, 1936.
KIRSCH, K., *Marxismus und Philosophie*, 2.ª ed., Leipzig, 1930.
—, *Karl Marx*, Londres, 1938.
LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass*, ed. Adoratski, Viena-Berlín, 1932.
LUKÁCS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923.
PASCHUKANIS, E., *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, Berlín, 1929.
PLEKHANOV, G. V., *Fundamental Problems of Marxismus*, ed. Ryazanov, N. Y., 1929.
TROELTSCH, E., *Die Marxistische Dialektik*, en: *Gesemmelte Schriften*, vol. III, Tübingen, 1922.
BERNSTEIN, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Sttugart, 1899.

BERNSTEIN, *Zur Theorie und Geschichtedes Sozialismus*, Berlín, 1904.

KAUTSKY, K., «Bernstein und die materialistische Geschichts-auffassung», en: *Kie Neue Zeit*, 1898-99, vol. II.

2. *Sobre los fundamentos del positivismo*

ARTZ, F. B., *Reaction and Revolution*, 1814-32, Harper and Brothers, N. Y., Londres, 1934.

BOOTH, A., *Saint-Simon and Saint-Simonism*, Londres, 1871.

CAIRD, E., *The Social Philosophy and Religion of Auguste Comte*, 2.ª ed., Glasgow, 1893.

GROSSMANN, H., *Sismonde de Sismondi et ses théories économiques*, Varsovia, 1925.

LÉVY-BRUHL, L., *La philosophie d'Auguste Comte*, París, 1900.

SÉE, H., *Französische Wirtschaftsgeschichte*, vol. II, Jena, 1936.

—, *La vie économique de la France sous la monarchie censitaire*, París, 1927.

WEILL, G., *Saint-Simon et son oeuvre*, París, 1894.

3. *Sobre la filosofía de la Restauración*

BRIE, S., *Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule*, Berlín, 1909.

FRANTZ, C., *Schelling's positive Philosophie*, 3 partes, Cöthen, 1880.

KANTOROWICZ, H., «Volksgeist und historische Rechtsschule», en *Historische Zeitschrift*, vol. 108, 1912.

KAUFMANN, E., *Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips*, Leipzig, 1906.

LANDSBERG, E., *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, volumen II, Munich, 1910.

MANNHEIM, K., «Das konservative Denken», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. LVII, 1927.

MEHRING, F., *Zur preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgründung*, Berlín, 1930.

SCHNABEL, F., *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 4 vols., Friburgo, 1933-34.

TREITSCHKE, H. VON, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 5 vols., Leipzig, 1890-96.

VALENTIN, V., *Geschichte der deutschen Revolution von 1848-49*, 2 vols., Berlín, 1930.

4. *La filosofía bajo el fascismo y el nacionalsocialismo*

BRADY, R. A., *The spirit and Structure of German Fascism*, The Viking Press, N. Y., 1937.
CROCE, B., *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza, 1928.
HOBSON, J. A., *Imperialism*, The Macmillan Co., Londres, 1938.
MICHELS, R., *Italien von Heuten*, Zürich, 1930.
SILONE, I., *Der Fascismus*, Zürich, 1934.
BAUMLER, A., *Studien zur deutschen Geisteschichte*, Berlín, 1937.
BOHM, F., *Anti-Cartesianismus Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1938.
—, *Der Deutsche Student*, 1933.
DIETRICH, O., *Die philosophischen Grondlagen des National-sozialismus*, Breslau, 1935.
HEIDEGGER, M., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau, 1933.
HEYSE, H., *Idee und Existenz*, Hamburgo, 1935.
KOELLREUTTER, O., *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, Tübingen, 1933.
—, *Volk und Staat in der Weltanschauung des National-sozialismus*, Berlín, 1935.
KRIECK, E., *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig, 1932.
—, *Die deutsche Staatsidee*, Leipzig, 1933.
—, *Völkisch-politische Anthropologie*, parte III, Leipzig, 1938.
—, (ed.) *Volk im Werden*, Leipzig, 1933.
SCHMITT, C., *Der Begriff des Politischen*, Munich, 1932.
—, *Staat Bewegung*, Volk, Hamburgo, 1933.
—, *Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburgo, 1934.
DENNIS, L., *The Dynamics of War and Revolution*, N. Y., 1940.
KOLNAI, A., *The War Against the West*, N. Y., 1938.
MARCUSE, H., «Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung», en *Zeitschrift fur Sozialforschung*, volumen III, París, 1935.

Notas

I. Fundamentos de la filosofía hegeliana

Introducción

[1] «Über die Verhandlung der Württembergischen Landstände», en *Schriften zur Politik und Reschtsphilosophie,* de Georg Lasson, Leipzig, 1913, pág. 198.

[2] *Philosophie der Geschichte,* Obras Completas, Glokner, Vol. 11, pág. 557.

[3] Robespierre, citado por Georges Michon, *Robespierre et la guerre révolutionnaire,* París, 1937, pág. 134.

[4] Robespierre en su informe sobre el culto al Ser Supremo, citado por Albert Mathiez, *Autour de Robespierre,* París, 1936, pág. 112.

[5] Hegel, *Theologische Jugendschriften,* ed. H. Nohl, Tübingen, 1907, pág. 89.

[6] Ver Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* edit. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, pág. 19.

[7] Ver más adelante pág. 64 y siguientes, pág. 121 y siguientes.

[8] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* ed. J. Hoffmeister, Leipzig, 1938, pág. 104.

[9] *Philosophie der Geschichte,* pág. 47.

[10] El mismo Hegel caracterizó la esencia de su dialéctica como «espíritu de contradicción» (Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens,* 18 de octubre de 1827).

[11] Hegel, Carta a Schelling. Abril, 1795, en *Brieje von und an Hegel,* ed. Karl Hegel, Leipzig, 1887.

[12] *Dokumente zu Hegels Entwicklung,* Hoffmeister, Stuttgart, 1936, págs. 219 y s.

[13] T. Perthes, *Das Deutsche Staatsleben vor der Revolution,* Hamburgo, 1845, págs. 19, 34, 41. Ver también W. Wenck, *Deutschland vor hundert Jahren,* Leipzig, 1887.

[14] K. Th. von Heigel, *Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs des Grossen bis zur Auflösung des alten Reichs*, Stuttgart, 1899.
[15] J. Müller, en von Heigel, *op. cit.*, pág. 115.
[16] «Dichtung und Wahrheit», en *Werke, Cottasche Jubiläumsausgabe*, vol. XXII.
[17] Von Heigel, *op. cit.*, págs. 305-6.
[18] Ver *Studien uber Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, París, 1936, y *Zeitschrift für Sozialforschung*, París, 1936.
[19] *Discours sur la Méthode*, Descartes, VI partie (trad. castellana de Risieri Frondizi, edición bilingüe, ed. Universidad de Puerto Rico, 1960).
[20] *Essay concerning Human Understanding*, libro III, en *Philosofical Works*, St. John, Londres, 1903, vol. II, pág. 14.
[21] *A Treatise of Human Nature*, libro I, Parte I, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1928.
[22] Hume, *An Abstract of A Treatise of Human Nature*, Publicado por primera vez en 1938, Cambridge University Press, pág. 16.
[23] Hume, *Treatise*, Introducción, pág. XXII.

1. Primeros escritos teológicos de Hegel (1790-1800)

[1] Ver Karl Pfaff, *Geschichte des Fürstenhauses und Landes Württemberg*, Stuttgart 1839, parte III, sección 2, pág. 82.
[2] *Teologische Jugendschriften*, pág. 27.
[3] *Ibid.*, pág. 212.
[4] *Ibid.* pág. 222.
[5] *Ibid.*, pág. 223.
[6] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, pág. 2o8.
[7] *Ibid.*, pág. 286.
[8] *Theologische Jugendschriften*, pág. 381-2.
[9] *Ibid.*, pág. 244.
[10] «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems», en *Erste Droeckschriften*, Leipzig, 1913, pág. 14.
[11] *Ibid.*, pág. 1.
[12] Ver Wilhelm Dilthey, «Die Jugendgeschichte Hegels», en *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1921.
[13] *Theologische Jugendschriften*, pág. 307.
[14] *Ibid.*, pág. 307.
[15] *Ibid.*, pág. 347.
[16] *Ibid.*, pág. 383.
[17] Pág. 384.

2. Hacia el sistema de filosofía (1800-1802)

[1] *Erste Druckschriften*, pág. 1.
[2] *Ibid.*, págs. 14-15.
[3] Pág. 16.
[4] Pág. 22.
[5] Págs. 22-23.
[6] Pág. 14.
[7] *Ibid.*, pág. 22.
[8] «Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie», en *op. cit.*, pág. 175.
[9] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.*, pág. 18.
[10] *Ibid.*, pág. 21.
[11] Págs. 25, 34-5.
[12] Pág. 16.
[13] Pág. 17.
[14] «Glauben und Wissen», en *op. cit.*, pág. 240.
[15] *Ibid.*, pág. 247.

[16] «Die Verfassung Deutschlands», en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, págs. 3-4.
[17] *Ibid.*, pág. 7, nota.
[18] Pág. 139.
[19] Pág. 3.
[20] Pág. 136.
[21] Pág. 140.
[22] *Ibid.*
[23] Págs. 1, 17-8.
[24] Pág. 10.
[25] Pág. 9, nota.
[26] Pág. 11, nota.
[27] *Ibid.*
[28] Pág. 1.
[29] Pág. 18, nota.
[30] Pág. 100.
[31] Pág. 101.
[32] *Erste Druckschriften*, pág. 65.
[33] *Schriften zur Politik*, págs. 7 y siguientes.
[34] *Schriften zur Politik*, págs. 430 y siguientes.
[35] Págs. 428-38.
[36] Pág. 492.
[37] Pág. 493.
[38] Pág. 496.
[39] Pág. 499.
[40] Pág. 501.
[41] Pág. 502.
[42] «Über die wissenschaftlichen Behanlungsarten des Naturrechs», en *op. cit.*, págs. 329 y siguientes.

3. El primer sistema hegeliano (1802-1806)

[1] *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (1802). Citado aquí como *Jenenser Logik. Jenenser Realphilosophie* I (1803-4), ed. Hoffmeister, Leipzig, 1932. *Jenenser Realphilosophie* II (1805-6), ed. Hoffmeister, Leipzig, 1931.
[2] *Jenenser Logik*, pág. 31.
[3] *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Leipzig, 1951, vol. I, pág. 37.
[4] *Ibid.*, pág. 32.
[5] *Jenenser Logik*, pág. 4.
[6] *Ibid.*, pág. 32.
[7] *Ibid.*, págs. 30-34.
[8] *Wissenschaft der Logik*, vol. I, pág. 30.
[9] *Jenenser Logik*, pág. 109.
[10] *Jenenser Realphilosophie, I*, Págs. 211 y siguientes.
[11] *Ibid.*, págs. 221 y siguientes.
[12] *Ibid.*, pág. 238.
[13] *Ibid.*
[14] *Jenenser Realphilosophie*, II, pág. 215.
[15] *Ibid.*
[16] *Jenenser Realphilosophie*, I, pág. 237.
[17] *Ibid.*, pág. 239.
[18] *Ibid.*, pág. 240.
[19] *Jenenser Realphilosophie*, II, págs. 232-3.
[20] *Ibid.*
[21] Págs. 218 y ss.
[22] págs. 219-20.
[23] Pág. 226.
[24] Pág. 221.
[25] Pág. 225.
[26] Pág. 248.
[27] Ver más adelante págs. 191 y ss.

[28] *Jenenser Realphilosophie*, II, págs. 245-6.
[29] *Ibid.*, pág. 246.
[30] Págs. 246-53.
[31] Págs. 247-8.
[32] Pág. 249.
[33] Pág. 250.
[34] Pág. 251.
[35] Pág. 251.
[36] Pág. 253.
[37] Pág. 263.
[38] Pág. 267.
[39] Pág. 270.
[40] *Vorlesungen über die Ästhetik*, Libro 1, ed. Lasson, Leipzig, 1931, pág. 253.

4. La fenomenología del espíritu (1807)

[1] *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, pág. 32.
[2] *Ibid.*, pág. 422.
[3] Pág. 33.
[4] Pág. 36.
[5] Pág. 35.
[6] *Ibid.*
[7] Pág. 39.
[8] Pág. 34.
[9] Pág. 51.
[10] Pág. 50.
[11] Pág. 51.
[12] Pág. 53.
[13] Comparar el excelente análisis de J. Loewenberg en sus dos artículos sobre la *Fenomenología del Espíritu*, en Mind, vols. XLIII y XLIV, 1934.
[14] Pág. 80.
[15] Pág. 82.
[16] *Ibid.*
[17] Pág. 83.
[18] *Ibid.*
[19] Pág. 85.
[20] Pág. 86.
[21] Pág. 89.
[22] Pág. 92.
[23] Pág. 97.
[24] Pág. 98.
[25] Ver *Jenenser Logik*, pág. 50. La fuerza «combina en sí misma los dos lados de la relación, la identidad y la diferencia... Concebida como Fuerza, la sustancia es Causa en sí... La fuerza es la determinación misma que hace que la sustancia sea esta sustancia determinada y al mismo tiempo la pone relacionándose a sí misma con su opuesto».
[26] *Phänomenologie des Geistes*, nota 1, pág. 110.
[27] *Ibid.*, pág. 114.
[28] Ver, pág. 69.
[29] *Ibid.*, pág. 129.
[30] Positivismo es empleado como término general para la filosofía de la experiencia del «sentido común».
[31] Ver, págs. 58, 77.
[32] *Phänomenologie des Geistes*, nota I, pág. 139.
[33] *Ibid.*, pág. 140.
[34] *Marx-Engels Gesamtausgabe*, parte I, Tomo 3, Berlín, 1932, pág. 150
[35] *Phänomenologie des Geistes*, nota 1, pág. 149.
[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*
[38] Pág. 149.
[39] *Ibid.*
[40] Págs. 146 y siguientes.
[41] Pág. 151.
[42] Pág. 152.
[43] Pág. 153.
[44] *Ibid.*
[45] Pág. 175.
[46] *Ibid.*
[47] Pág. 176.

5. La ciencia de la lógica (1812-1816)

[1] *Wissenschaft der Logik*, vol. I, ed. Lasson, Leipzig, 1951, pág. 6.
[2] *Ibid.*, págs. 24 y siguientes.
[3] Pág. 26.
[4] Pág. 26.
[5] Pág. 37.
[6] Págs. 35 y siguientes.
[7] Pág. 14.
[8] Pág. 15.
[9] Pág. 15.
[10] Pág. 6.
[11] Ver. págs. 63 y siguientes.
[12] Pág. 25.
[13] Pág. 18.
[14] Pág. 47.
[15] Pág. 44.
[16] Ver, págs. 41 y siguientes.
[17] *Wissenschaft der Logik*, vol. I, nota 1, pág. 66.
[18] *Ibid.*, pág. 67.
[19] Pág. 98.
[20] Pág. 95.
[21] Ver, págs. 121 y siguientes.
[22] *Wissenschaft der Logik*, vol. I, pág. 103.
[23] Pág. 102.
[24] Pág. 107.
[25] Pág. 102.
[26] *Ibid.*
[27] Pág. 103.
[28] Pág. 111.
[29] Pág. 112.
[30] Pág. 113.
[31] Pág. 115.
[32] *Ibid.*
[33] Pág. 116.
[34] Vol. II, pág. 252.
[35] Vol. I, pág. 124.
[36] Pág. 135.
[37] Hegel emplea el sentido histórico original de «ideal». Un existente tiene «una naturaleza ideal» si existe no a través de sí mismo, sino a través de otra cosa.
[38] Pág. 145.
[39] Pág. 124.
[40] Pág. 148.
[41] *System der Philosophie*, I. Obras Completas, ed. Glokner, Stuttgart, 1955, vol. 8, pág. 227.
[42] *Wissenschaft der Logik*, vol. I, pág. 170.
[43] Pág. 177.
[44] Pág. 380.
[45] *Ibid.*

[46] Pág. 383.
[47] Pág. 388.
[48] Pág. 397.
[49] Pág. 398.
[50] Vol. II, pág. 3.
[51] Págs. 3 y siguientes.
[52] Vol. II, pág. 3.
[53] *System der Philosophie*, vol. I, § 99, pág. 236.
[54] *Wissenschaft der Logik*, vol. I, pág. 211.
[55] *System der Philosophie*, pág. 262.
[56] *Wissenschaft der Logik*, vol. II, pág. 26.
[57] *Ibid.*, pág. 27.
[58] Pág. 59.
[59] Pág. 58.
[60] Pág. 59.
[61] Pág. 53.
[62] Pág. 51.
[63] *Ibid.*, págs. 63-66: Hegel explica esta relación en su análisis de la Ley de la Fundamentación. Su exposición tiene una doble finalidad: 1.º Muestra que la Esencia opera en la existencia efectiva de las cosas, y 2.º Invalida la concepción tradicional del Fundamento como entidad particular o como una forma entre otras. Hegel reconoce que el «principio de razón suficiente o (del fundamento)» implica el punto de vista crítico de que el Ser «en su inmediatez es considerado como algo no válido y esencialmente puesto». Sostiene, sin embargo, que la razón o Fundamento de un ser particular no puede buscarse en otro ser igualmente particular.
[64] *Wissenschaft der Logik*, vol. II, pág. 173.
[65] *Ibid.*
[66] Pág. 175.
[67] *System der Philosophie*, vol. I, § 146.
[68] *Wissenschaft der Logik*, vol. II, pág. 177.
[69] Pág. 99.
[70] *Ibid.*
[71] Pág. 176.
[72] Pág. 177.
[73] Pág. 179.
[74] *Ibid.*
[75] Pág. 180.
[76] Pág. 180.
[77] Pág. 181.
[78] Pág. 184.
[79] Pág. 220.
[80] Ver, págs. 23 y siguientes.
[81] *Wissenschaft der Logik*, vol. II, págs. 286 y siguientes.
[82] Pág. 226.
[83] *Ibid.*
[84] Pág. 250.
[85] Pág. 255.
[86] *Gurndlinien der Philosophie des Rechts*, § 31.
[87] *System der Philosophie*, vol. I, § 163, Apéndice 2, pág. 360.
[88] *Wissenschaft der Logik*, vol. II, pág. 234.
[89] Pág. 258.
[90] Pág. 259.
[91] Ver, pág. 159.
[92] Ver, págs. 39 y siguientes.
[93] Pág. 483.
[94] Pág. 478.
[95] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4, Apéndice.
[96] *System der Philosophie*, vol. I, § 237, Apéndice, pág. 447.
[97] *Wissenschaft der Logik*, vol. II, págs. 483-506.
[98] *Ibid.*, pág. 505.
[99] Aristóteles, *Metafísica*, Libro A, 1.
[100] *Wissenschaft der Logik*, vol. I, pág. 31.
[101] *Ibid.*, vol. II, pág. 231.

6. La filosofía política (1816-1821)

1 G. Lefebvre, *Napoleón*, París, 1935, pág. 428.
2 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Glokner, Obras Completas, Parte I, vol. 17, pág. 20.
3 Ver, pág. 83.
4 «Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816», en *Shcriften zur Politik und Rechtsphilosophie*.
5 *Ibid.*, pág. 197.
6 Pág. 161.
7 Pág. 169.
8 Pág. 176.
9 Pág. 177.
10 Pág. 199.
11 Pág. 199.
12 *Ibid.*
13 Pág. 185.
14 Págs. 161-62.
15 Hobbes, *Leviathan*, en *Works*, ed. Molesworth, vol. III, págs. 170, 548.
16 Ver Heinrich von Trietschke, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, 3.ª edición, 1886, vol. II, págs. 383-443.
17 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tomo 7, pág. 29.
18 *Ibid.*, § 258, pág. 244, nota.
19 *Ibid.*, § 258, pág. 244, nota.
20 *Ibid.*, pág. XXX.
21 § 1, Apéndice.
22 § 4.
23 § 5.
24 § 6.
25 § 29, pág. 35.
26 § 11.
27 § 12.
28 § 14, pág. 24.
29 § 15.
30 § 41 *et seq.*
31 § 21, Suplemento, pág. 30 y Parf. 27, pág. 34.
32 § 21, págs. 29-30.
33 § 21, pág. 30.
34 § 23, pág. 31.
35 § 52.
36 § 44, Suplemento, págs. 51-2.
37 § 33, Suplemento, pág. 41.
38 § 39.
39 § 44, pág. 51.
40 El concepto hegeliano del «reconocimiento mutuo» de personas contiene tres elementos diferentes:

a) El elemento positivista, la mera aceptación del hecho de la apropiación;
b) El elemento dialéctico, el propietario reconoce que el trabajo de los que han sido expropiados es condición de la perpetuación y disfrute de su propiedad;
c) El elemento histórico, el hecho de la propiedad tiene que ser confirmado por la sociedad.

El sistema de Jena y la *Fenomenología del Espíritu* destacaban los dos primeros elementos: la *Filosofía del Derecho* está construida en su mayor parte sobre el primero y el tercero. La deducción de la propiedad privada en esta última obra indica claramente todos los factores peculiares a la filosofía moderna, y en especial, su respeto frente a la autoridad suprema de los hechos y la exigencia de que el fundamento de estos hechos sea justificado racionalmente.

El abandono del elemento dialéctico en esta exposición indica una creciente influencia de la reificación en los conceptos hegelianos. El sistema de Jeana y la *Fenomenología* habían tratado la propiedad como una relación entre los hombres; la *Filosofía del Derecho* la trata como una relación entre el sujeto y objetos.

[41] § 51, Suplemento.
[42] § 45.
[43] § 46.
[44] § 41, Suplemento.
[45] § 49.
[46] *Ibid.* Suplemento.
[47] *Ibid.*
[48] § 40, nota.
[49] § 43.
[50] § 67.
[51] *Ibid.* Suplemento.
[52] § 72.
[53] Ver nota 40
[54] *Ibid.* Suplemento.
[55] § 33, Suplemento.
[56] § 81.
[57] § 81.
[58] § 104, pág. 103.
[59] § 48.
[60] § 106, pág. 152.
[61] § 141, pág. 154.
[62] § 152.
[63] § 155.
[64] § 260.
[65] § 261, Suplemento.
[66] § 146.
[67] § 145, Suplemento.
[68] § 147.
[69] § 148-9.
[70] § 177.
[71] § 181.
[72] § 182.
[73] § 184, Suplemento.
[74] § 185.
[75] § 186.
[76] § 229, Suplemento.
[77] § 199-200.
[78] § 196, 198.
[79] § 199.
[80] § 200.
[81] § 243-4.
[82] § 245.
[83] § 208.
[84] § 209.
[85] *Ibid.*
[86] § 211.
[87] § 182, Suplemento.
[88] *Philosophische Propädeutik*, I, § 22 (*Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glokner, Stuttgart, 1927, vol. III, pág. 49).
[89] § 224, Suplemento.
[90] § 208. Ver Locke, *Of. Civil Government*, Libro II, § 134: el concepto de propiedad en Locke incluye en su significado los derechos básicos de los individuos, es decir, «sus vidas, libertades y estados». Este concepto sigue operando en la obra de Hegel. Según Hegel, todo lo que es distinto o que puede ser separado del «espíritu libre» puede ser objeto de apropiación.
[91] *System der Philosophie*, Parte III, ed. Glokner, Obras Completas, tomo 10, § 532, pág. 408.
[92] Ver Kurt Wolzendorff, *Der Polizeigedanke des modernen Staates*, Breslau, 1918, págs. 100-130.

[93] *Philosophie des Rechts*, § 230-31.
[94] *Ibid.*, § 246-8.
[95] § 236.
[96] *Ibid.*
[97] § 255, Apéndice.
[98] § 253.
[99] *Ibid.*
[100] § 258, nota.
[101] § 258, Apéndice y § 260.
[102] Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, ed. Lasson, pág. 10.
[103] Ver pág. 215.
[104] *Philosophie des Rechts*, pág. 35.
[105] § 258, Apéndice.
[106] § 260, Apéndice.
[107] § 279, Apéndice.
[108] § 280.
[109] § 280.
[110] § 279.
[111] *Ibid.*
[112] Ver págs. 113 y siguientes.
[113] § 280, Apéndice.
[114] § 281, Apéndice.
[115] *System der Philosophie*, Parte III, ed. Glokner, tomo 10, § 538.
[116] *Philosophie des Rechts*, § 273.
[117] § 301, 303, nota.
[118] § 258.
[119] § 270.
[120] § 324, nota.
[121] La ideología fascista ha hecho de esta conexión intrínseca, entre la soberanía, la guerra y la competencia un argumento decisivo en contra del capitalismo liberal. «Una comunidad sólo puede practicar la competencia en forma ordenada cuando está en guerra o en competencia con una comunidad externa a ella. De este modo, en tiempo de guerra, cada comunidad opera internamente basándose en la cooperación y externamente en la competencia. De este modo hay orden internamente y anarquía externamente. El estar caracterizada por la anarquía, es evidentemente una condición inevitable de toda sociedad de naciones soberanas. La multiplicidad de soberanías es un mero sinónimo de la anarquía. La anarquía internacional es un corolario de la soberanía nacional». Este párrafo del libro de Lawrence Dennis, *The Dynamics of War and Revolution* (1940, pág. 122) es una reafirmación textual de la doctrina hegeliana de la soberanía.
[122] *Philosophische Propädeutik*, 1, § 31, en *Sämtliche Werke, op. cit.*, vol. III, pág. 74.
[123] *Philosophie des Rechts*, pág. 333.
[124] § 340.
[125] § 30.
[126] § 33.
[127] § 259, Apéndice.
[128] § 270, nota.

7. La filosofía de la historia

[1] *Philosophie der Geschichte*, ed. Glokner, Obras Completas, Tomo 11, pág. 111.
[2] *Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, ed. Lasson, pág. 134.
[3] *Philosophie der Geschichte*, pág. 34.
[4] Pág. 34.
[5] Pág. 37.
[6] Pág. 568.
[7] Goerg Lasson ha publicado las diferentes formas de su introducción en su edición de la *Philosophie der Weltgeschichte*, 1920-22. Ver especialmente el volumen I, pág. 10 *et seq* y pág. 31 *et seq*.

[8] *Philosophie der Geschichte*, pág. 44.
[9] Pág. 46.
[10] Pág. 48.
[11] Pág. 39.
[12] Pág. 59.
[13] *Ibid.*
[14] Pág. 91.
[15] Pág. 59.
[16] *Ibid.*
[17] Pág. 60.
[18] Pág. 49.
[19] Pág. 63.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] Págs. 63 y siguientes.
[23] Pág. 56.
[24] Pág. 45; ver también págs. 149-157.
[25] Pág. 505.
[26] Págs. 85-89; ver también pág. 101.
[27] Pág. 88.
[28] La diferencia decisiva entre el concepto hegeliano de *Volksgeist* y el empleo que de él hace la *Historische Schule* consiste en lo siguiente: esta última concebía el *Volksgeist* más bien como un desarrollo natural que como un desarrollo racional y lo oponía a los más altos valores de la historia universal. Veremos más adelante que la concepción de la *Historische Schule* pertenece a la reacción positivista en contra del racionalismo hegeliano.
[29] *Ibid.*, pág. 98.
[30] Pág. 90.
[31] Pág. 116.
[32] Pág. 117.
[33] Pág. 118.
[34] Pág. 150.
[35] Pág. 329.
[36] *Ibid.*
[37] Pág. 330.
[38] Pág. 350.
[39] Pág. 350.
[40] Pág. 351.
[41] *Ibid.*
[42] Pág. 46.
[43] Pág. 523.
[44] Pág. 90.
[45] «Über die Englische Reformbill», en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, pág. 366.
[46] *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, pág. 456.
[47] Ver las cartas de Hegel a Göschel (diciembre de 1830), y a Schultz (enero de 1831); cf. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München, 1920, vol. II, pág. 220.

II. El surgimiento de la teoría social

1. Los fundamentos de la teoría dialéctica de la sociedad.

[1] Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ed. Marx-Engels Institute, Moscú, vol. I, Frankfurt, 1927, pág. 619.
[2] Kierkegaard, «*Abschiessende unwissenschaftliche Nachschrift*», en sus *Werke*, Jena, 1910, vol. VII, pág. 15.
[3] *Ibid.*, pág. 21.

[4] Pág. 28.
[5] *Zur Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, 1892, pág. 34.
[6] *Ibid.*, pág. 42.
[7] Pág. 51.
[8] Pág. 64.
[9] «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», en *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1846 vol. II, párrafo 20; ver también párrafo 41.
[10] *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, op. cit.*, vol. II, pág. 247.
[11] *Kritik der Hegelschen Philosophie* en *op. cit.*, págs. 221-22.
[12] *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, pág. 263.
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*, pág. 267.
[15] Pág. 253.
[16] Pág. 258.
[17] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 32.
[18] *Ibid.*, § 37.
[19] Feuerbach expone la crítica de Hegel de la certidumbre sensible en su *Kritik der Hegelschen Philosophie*, en *op. cit.*, págs. 211-15. Separa la perspectiva de la certidumbre sensible de los modos más comprensivos de entendimiento con los que la certidumbre sensible está psicológica e históricamente vinculada. Defiende la autoridad del sentido común en contra de una verdad que sólo se manifiesta cuando existe una libertad respecto a esta autoridad.
[20] Marx, «Thesen über Feuerbach», V, en Marx-Engels, *Werke*, Berlín, 1958, vol. 3, pág. 354. Ver *Die Deutsche Ideologie*, y Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, N. Y., pág. 293.
[21] Marx, «Thesen über Feuerbach», ver *Die Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, pág. 535, y también Sidney Hook, *op. cit.*, pág. 299.
[22] «Ökonomisch-philosophische Manuskripte» (1844), en *Marx Engels Gesamtausgabe*, ed. por el Instituto Marx-Engels, vol. III, Berlín, 1932, pág. 80-81, 89-90.
[23] *Ibid.*, pág. 82.
[24] Pág. 43.
[25] Pág. 45.
[26] *Ibid.*
[27] *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, en Marx-Engels, *Werke*, tomo 13, Berlín, 1961, pág. 637.
[28] «Ökonomisch-philosophische Manuskripte», págs. 87-8.
[29] Pág. 89.
[30] Pág. 117.
[31] Pág. 83.
[32] *Ibid.*
[33] Págs. 39-44.
[34] Pág. 83.
[35] Págs. 85-6.
[36] Pág. 86.
[37] Pág. 118
[38] Pág. 119.
[39] Págs. 90-91: ver también *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, pág. 63.
[40] *Deutsche Ideologie*, pág. 33.
[41] «Ökonomisch-philosophische Manuskripte», pág. 89.
[42] *Einleitung Kritik der politischen Ökonomie*, *op. cit.*, pág. 37.
[43] *Kapital*, III, Berlín, 1953, págs. 881 y 884.
[44] *Kapital*, I, Berlín, 1955, pág. 78.
[45] «Ökonomisch-philosophische Manuskripte», pág. 93.
[46] El hecho de que una forma particular de vida social sea «negativa» no le impide tener cualidades progresistas. Marx subrayó con frecuencia que el modo capitalista de trabajo tuvo un carácter claramente progresista en el sentido de que hizo posible la explotación racional de todo tipo de recursos materiales, incrementó la productividad del trabajo y emancipó una multitud de capacidades humanas desconocidas hasta entonces. Pero el progreso en la sociedad de clases no implica un aumento en la felicidad y la libertad. En tanto no sea abolida la forma de trabajo alienado, todo progreso seguirá

siendo más o menos técnico y entrañará métodos más racionales de producción y una dominación racional del hombre y de la naturaleza. Con todas estas cualidades, el progreso lo que hace es agravar la negatividad del orden social, lo cual pervierte y restringe las fuerzas del progreso técnico. De nuevo en esto Hegel tenía razón: el progreso de la razón no es el progreso de la felicidad.

[47] *Ibid.*, pág. 77.
[48] Pág. 156.
[49] Pág. 117.
[50] Pág. 115.
[51] *Deutsche Ideologie*, págs. 32, 46.
[52] Págs. 40, 41.
[53] *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, *op. cit.*, pág. 635.
[54] *Deutsche Ideologie*, pág. 35.
[55] *Ibid.*, pág. 46.
[56] «Ökonomisch-philosophische Manuskripte», pág. 114.
[57] *Deutsche Ideologie*, pág. 35.
[58] *Ibid.*, págs. 37-8.
[59] *Ibid.*, pág. 37.
[60] Pág. 39.
[61] Pág. 68.
[62] Pág. 67.
[63] Pág. 70.
[64] Pág. 72.
[65] Pág. 54.
[66] Pág. 76.
[67] Pág. 50.
[68] Págs. 22 y 50.
[69] Pág. 60; ver también pág. 69.
[70] Pág. 36.
[71] Pág. 35.
[72] Pág. 54.
[73] Pág. 70.
[74] «Sankt Max», en las *Marx-Engels Gesamtausgabe*, *op. cit.*, vol. V, pág. 185.
[75] *Ibid.*, pág. 198.
[76] *Theorien über den Mehrwert*, ed. Karl Kautsky, Stuttgart, 1905, vol. I, págs. 258, 260 y siguientes.
[77] *Kapital*, *op. cit.*, vol. I, pág. 185.
[78] Las tendencias fundamentales de la teoría económica marxista están expuestas en Henryk Grossmann, *Das Akkumulations-und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig, 1929.
[79] *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 16.
[80] *Ibid.*, pág. 16.
[81] Pág. 17.
[82] *Ibid.*
[83] Pág. 19.
[84] Pág. 23.
[85] Pág. 18.
[86] *Kapital*, I, pág. 46.
[87] *Ibid.*, pág. 209.
[88] *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 22.
[89] *Kapital*, III, pág. 686.
[90] Marx, *Briefe an Kugelmann*, Berlín, 1952, pág. 67.
[91] *Kapital*, III, pág. 207.
[92] *Ibid.*, pág. 215.
[93] *Briefe an Kugelmann*, 11 de julio de 1868.
[94] *Kapital*, III, pág. 212.
[95] Cuando Marx declara que el valor de uso queda fuera del ámbito de la teoría económica, está describiendo la situación presente de la economía política clásica. Su propio análisis comienza aceptando y explicando el hecho de que, en el capitalismo, los valores de uso aparecen sólo como los «depositarios materiales del valor de cambio» (*op. cit.*, vol. I, pág. 43). Su crítica refuta, pues, el trata-

miento capitalista del valor de uso y apunta hacia una economía en la que esta relación esté abolida.

[96] Ver e. g. *Kapital*, III, págs. 216, 198, 163.
[97] Vol. I, pág. 752.
[98] Vol. I, pág. 175.
[99] Pág. 202.
[100] *Ibid.*
[101] Pág. 216.
[102] Pág. 215.
[103] Pág. 184.
[104] Pág. 600.
[105] Pág. 610.
[106] Pág. 667.
[107] *Cf.* Henryk Grossmann, *op. cit.*, pág. 179.
[108] *Kapital*, III, pág. 937.
[109] Lenin, *Noch einmal über die Gegerkschaften-Dialektik und Eklektizismus*, en *Obras completas*, tomo 32, Berlín, 1961, págs. 84 y siguientes.
[110] «Ökonomisch-philosophische Manuskripte», *op. cit.*, págs. 152-3.
[111] *Ibid.*, pág. 153.
[112] *Kapital, op. cit.*, pág. 803.
[113] *Ibid.*, vol. III, págs. 260-68.
[114] *Kritik des Gothaer Programmus*, Berlín, 1955.
[115] *Das Elend der Philosophie*, Marx-Engels, *Werke*, tomo 4, Berlín, 1959, pág. 181.
[116] *Deutsche Ideologie*, págs. 26-27.
[117] *Kapital*, I, pág. 379.

2. Los fundamentos del positivismo y el surgimiento de la sociología

[1] Schelling, *Sämsliche Werke*, sec. 2, vol. III, Stuttgart, 1858, página 83.
[2] *Ibid.*, sec. 1, vol. X, Stuttgart, 1861, pág. 198.
[3] Constantin Frantz, un importante filósofo político conservador de Alemania, reconocía ya en 1880 que la «escuela positivista en Francia» y la filosofía positiva de Schelling «están, en cierto sentido, dirigidas hacia la misma meta». Cf. *Schelling's Positive Philosophie*, Cöthen, 1880, parte III, pág. 277.
[4] Moses Hess, «Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie», 1841, en *Philosophische und sozialistische Schriften* (1837-50), Berlín, 1921, pág. 169.
[5] En la exposición que sigue, dejaremos de lado la filosofía positiva de Schelling, ya que carece de importancia respecto al desarrollo del pensamiento social y sólo influenció la filosofía política a través del uso que de ella hace Stahl.
[6] Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Stuttgart, 1921, vol. III, páginas 281 y siguientes.
[7] *Oeuvres de Saint-Simon*, ed. Enfantin, París, 1868, vol. II, pág. 118.
[8] *Ibid.*, pág. 13.
[9] *Ibid.*
[10] Pág. 188.
[11] *Mémoire sur la science de l'homme*, escrita en 1813; *op. cit.*, volumen XI; ver Weill, *Saint-Simon et son oeuvre*, París, 1894, pág. 55 y siguientes.
[12] Saint-Simon, *op. cit.*, vol. XI, pág. 8.
[13] Pág. 22.
[14] Vol. IV, pág. 83.
[15] Pág. 187.
[16] Pág. 119.
[17] Vol. IV, págs. 147, 162.
[18] Pág. 150.

[19] Frederick B. Artz, *Reaction and Revolution*, Nueva York, 1934, Harper & Brothers, págs. 230 y siguiente.
[20] *Doctrine Saint-Simonienne. Exposition*, París, 1854, pág. 123.
[21] Pág. 137.
[22] Pág. 145.
[23] Págs. 125 y siguientes.
[24] Pág. 127.
[25] Henri Sée, *Französische Wirtschaftsgeschichte*, Jena, 1936, vol. II, pág. 244.
[26] Pág. 250.
[27] Págs. 251 y siguientes.
[28] *Nouveaux principes d'économie politique*, 2.ª ed., C. Bouglé y H. Moysset, París, 1827, vol. I, pág. 313.
[29] *Système de contradictions économiques*, ed. C. Bouglé y H. Moysset, París, 1923, vol. II, págs. 392 y siguiente.
[30] *Ibid.*, pág. 391.
[31] Vol. I, pág. 73.
[32] *De la création de l'ordre dans l'humanité*, ed. Bouglé y A. Cuvillier, París, 1927, pág. 369.
[33] *Nouveaux principes...*, vol. II, pág. 417.
[34] Ver Henry Grossmann, *Sismonde de Sismondi et ses théories économiques*, Biblioteca universitatis liberas Poloniae, Varsovia, 1924.
[35] *Nouveaux principes...*, volumen I, pág. 361.
[36] *Ibid.*, pág. 408.
[37] Pág. 78.
[38] Págs. 52 y siguientes.
[39] *Discours sur l'esprit positif*, París, 1944, págs. 41-2.
[40] *Discours sur l'esprit positif*, pág. 17.
[41] *Cours de philosophie positive*, 4.ª ed., vol. IV, París, 1877, pág. 267.
[42] Bonald, «Théorie du pouvoir», en *Oeuvres*, París, 1854, vol. I, pág. 101.
[43] De Maistre, «Etude sur la souveraineté», en *Oeuvres Complètes*, Lyon, 1844, vol. I, pág. 367.
[44] *Ibid.*, pág. 373.
[45] *Ibid.*, pág. 375.
[46] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, pág. 281.
[47] *Ibid.*, págs. 142 y siguientes.
[48] Pág. 142.
[49] Pág. 138.
[50] Pág. 140.
[51] Pág. 141.
[52] Ver págs. 116, 118.
[53] *Discours sur l'esprit positif*, pág. 57.
[54] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, pág. 141.
[55] *Discours...*, pág. 78.
[56] *Cours...*, pág. 151.
[57] *Ibid.*
[58] Pág. 152.
[59] *Discours...*, págs. 42 y siguientes.
[60] Ver págs. 326-327.
[61] *Cours de philosophie positive*, pág. 214.
[62] Pág. 46.
[63] Pág. 92; *cf.* págs. 144 y siguientes.
[64] *Ibid.*
[65] *Système de politique positive*, París, 1890, vol. I, pág. II; traducido por J. H. Bridges, con el título *A General View of Positivism*, nueva ed. F. Harrison, Londres, 1908, págs. 11 y siguientes.
[66] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, pág. 248.
[67] *Ibid.*, pág. 232.
[68] Pág. 252.
[69] Págs. 241-2.
[70] Pág. 244.
[71] Pág. 439.
[72] *Discours...*, pág. 56.
[73] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, pág. 17.

[74] *Ibid.*, pág. 148; *cf. Discours...*, págs. 53 y siguientes.
[75] *Discours...*, pág. 59.
[76] *Ibid.*, pág. 76.
[77] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, pág. 262.
[78] Pág. 263.
[79] Pág. 264.
[80] *Discours...*, pág. 60.
[81] *Cours...*, pág. 442.
[82] Pág. 267.
[83] *Discours...*, pág. 43.
[84] *Cours...*, pág. 279.
[85] *Ibid.*, págs. 216 y siguientes.
[86] Pág. 293.
[87] Pág. 264.
[88] Pág. 275.
[89] Pág. 224.
[90] Pág. 149.
[91] Pág. 153.
[92] *Discours...*, pág. 86.
[93] *Système de politique positive*, vol. I, pág. 129.
[94] *Cours...*, págs. 201 y siguientes.
[95] Pág. 202.
[96] Pág. 201, nota.
[97] *Discours...*, pág. 93.
[98] *Cf.*, especialmente, *Cours de philosophie politique*, vol. IV, páginas 150 y siguientes.
[99] *Ibid.*, pág. 152.
[100] *Ibid.*, vol. VI, págs. 433 y siguientes.
[101] Vol. VI, pág. 497.
[102] Pág. 485.
[103] Pág. 503.
[104] Pág. 529.
[105] Pág. 356.
[106] Pág. 357.
[107] *Système de politique positive*, vol. I, pág. 334.
[108] Pág. 329.
[109] *Revolution und Konterrevolution in Deutschland*, Marx-Engels, *Werke*, tomo 8, Berlín, 1960, pág. 7.
[110] Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, vol. X, Berlín, 1922, páginas 395 y siguientes, pág. 402 y siguientes.
[111] Veit Valentin, *Geschichte der Deutschen Revolution 1848-9*, Berlín, 1930, vol. I, pág. 27.
[112] Citado de Franz Mehring, *Zur Preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgründung*, Berlín, 1930, pág. 241.
[113] Friedrich Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, vol. II, Friburgo, 1833, pág. 31.
[114] Erich Kaufmann, *Studien zur Staatslehre des monarchischen* Prinzips, Leipzig, 1906, pág. 54.
[115] Valentin, *op. cit.*, págs. 37 y siguientes.
[116] *Cf. Das monarchische Prinzip*, Heidelberg, 1845; y *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, 2.ª ed., Berlín, 1868.
[117] *Philosophie des Rechts*, 3.ª y 4.ª ed., Heidelberg, 1854, vol. II, págs. 356, 360.
[118] *Ibid.*, vol. III, págs. 137 y siguientes.
[119] «Was ist die Revolution?», en *Siebzehn parlamentarische Reden*, Berlín, 1862, pág. 234.
[120] Este repudio empezó en la teoría política alemana antes de Stahl y Haller; la influencia de Burke (F. Gentz), el romanticismo y la *Historiche Schule* contribuyeron a ello. Sin embargo, fue sólo en la obra de Stahl donde estas tendencias, que habían comenzado en estos movimientos y escuelas, recibieron una elaboración sistemática y una aceptación política.
[121] «Was ist die Revolution?», pág. 240.
[122] Stahl, *Philosophie des Rechts*, vol. I, págs. XIV y 455.
[123] *Ibid.*, pág. 473.

[124] *Ibid.*, vol. III, pág. 6.
[125] Ver particularmente, H. Heyse. *Idee und Existenz*, Hamburgo, 1935, y F. Böhm, *Anti-Kartesianismus*, Leipzig, 1938.
[126] *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, pág. 11.
[127] *Philosophie des Rechts*, vol. I, pág. 263.
[128] *Ibid.*, pág. 252.
[129] *Cf.* Karl Mannheim, «Das konservative Denken», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. LVII, 1927, págs. 84 y siguientes; y también E. Kaufmann, *op. cit.*, págs. 58 y siguientes.
[130] *Philosophie des Rechts*, vol. II, pág. 38.
[131] *Ibid.*, pág. 37.
[132] Pág. VII.
[133] Ver el prefacio de la segunda edición del vol. II.
[134] Vol. I, pág. XVII.
[135] Ernst Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, vol. III, Munich, 1910, pág. 201.
[136] Schelling, «System des transcendentalen Idealismus», en *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1858, vol. III, pág. 583.
[137] *Philosophie des Rechts*, vol. II, pág. X.
[138] *Ibid.*, pág. XVIII.
[139] Pág. XXII.
[140] Pág. XVII.
[141] Pág. 375.
[142] Pág. 376.
[143] Pág. 191.
[144] Vol. III, pág. 177.
[145] Vol. II, libro I.
[146] Pág. 14.
[147] Pág. 312.
[148] Pág. 346.
[149] *Ibid.*, pág. 331.
[150] *Ibid.*, vol. III, pág. 2.
[151] *Das monarchische Prinzip*, págs. 12, 14, 16.
[152] *Philosophie des Rechts*, vol. III, págs. 61, 70.
[153] *Ibid.*, pág. 131.
[154] Pág. 144.
[155] Pág. 141.
[156] Pág. 9.
[157] Vol. II, págs. 143.
[158] Pág. 106.
[159] Vol. III, pág. 73.
[160] Pág. 59.
[161] Vol. II, pág. 193.
[162] *Die gegenwartigen Parteien...*, pág. 22.
[163] Editado por G. Salomon, Munich, 1922. Citamos de esta nueva edición.
[164] Ver Roberto M. MacUver, *Society*, Nueva York, 1937, págs. VII y siguientes, y págs. 4-8; *The Fields and Methods of Sociology*, ed. L. L. Vernard, Nueva York, 1934, págs. 3 y siguientes; C. M. Case, *Outlines of Introductory Sociology*, Nueva York, 1934, pág. XVII y págs. 25 y siguientes.
[165] William F. Ogburn y Meyer F. Nimkoff, *Sociology*, Cambridge, 1940, pág. 14.
[166] John Stuart Mill, *Essays on some Unsettled Questtled of Political Economy*, Londres, 1844, pág. 135.
[167] Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, Nueva York, 1912, pág. 40.
[168] Lester F. Ward, *Outlines of Sociology*, Nueva York, 1898, pág. 163.
[169] *Geschichte der sozialen Bewegung...*, pág. 6.
[170] *Deutsche Vierteljahrsschrift*, Stuttgart, 1852, pág. 145; citado por H. Nitzschke, *Die Geschichtsphilosophie Lorenz von Stein*, Munich, 1932, págs. 132 y siguiente.
[171] *Gesellschaftslehre*, Stuttgart, 1856, pág. 430.
[172] Ver la bibliografía de Nitzschke, *op. cit.*
[173] *Geschichte der sozialen Bewegung...*, vol. I, págs. 11 y siguientes.

[174] *Ibid.*, pág. 3.
[175] Pág. 29.
[176] Pág. 47.
[177] Pág. 71.
[178] Pág. 23.
[179] Págs. 42 y siguientes.
[180] Pág. 47.
[181] Pág. 66.
[182] Pág. 73.
[183] Pág. 76.
[184] Pág. 75.
[185] *Ibid.*
[186] Pág. 32.
[187] Pág. 45.
[188] Pág. 49.
[189] Pág. 56.
[190] Pág. 62.
[191] Pág. 66.
[192] Pág. 81.
[193] Págs. 85-7.
[194] Pág. 90.
[195] Pág. 91.
[196] Pág. 93.
[197] Pág. 97.
[198] Pág. 100.
[199] Pág. 106.
[200] Pág. 107.
[201] Pág. 108.
[202] Págs. 109 y siguientes.
[203] Pág. 126.
[204] Pág. 127.
[205] *Ibid.*
[206] Pág. 131.
[207] Pág. 136.
[208] *Ibid.*
[209] Pág. 138.

III. Conclusión.—El final del hegelianismo

[1] Londres (The Macmillan Company, Nueva York), 1918, pág. 6.
[2] *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Longmans, Green & Cía., Londres, 1895, pág. 122.
[3] Págs. 134 y siguientes.
[4] Pág. 148.
[5] Pág. 148.
[6] Pág. 149.
[7] Green atribuye la responsabilidad de los antagonismos del capitalismo (de los que está plenamente consciente), no al sistema liberal, sino a las condiciones históricas contingentes de las que surgió el capitalismo. (*Ibid.*, págs. 225, 228). Exige ciertas restricciones a la libertad liberal, especialmente en lo que respecta a la libertad de contrato, y una eliminación de las condiciones y relaciones producidas por «el poder de los intereses de clase» (pág. 209).
[8] Pág. 173.
[9] Pág. 169.
[10] Pág. 177.
[11] *Cf.* R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, Londres, 1938, págs. 283, 327 y siguientes.
[12] *The Philosophical Theory of the State*, The Macmillan Co., Londres, 1899, pág. 125.
[13] R. Metz, *op. cit.*, págs. 249, 267.
[14] Bosanquet, *op. cit.*, pág. 126.

[15] Pág. 127.
[16] Pág. 183.
[17] Págs. 184 y siguientes.
[18] *The Metaphysical Theory of the State*, Londres, 1918, pág. 22.
[19] Pág. 77.
[20] Pág. 80.
[21] Pág. 85.
[22] Pág. 117.
[23] Pág. 133.
[24] *Philosophie der Welfgeschichte*, ed. G. Lasson, vol. II, pág. 925.
[25] J. A. Hobson, *Imperialism*, Londres (The Macmillan Company, Nueva York), 1938, págs. 74-75.
[26] E. Bernstein,*Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1899, pág. 26.
[27] E. Bernstein,*Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, Berlín, 1904, parte III, pág. 75.
[28] *Ibid.*, pág. 74.
[29] *Ibid.*, pág. 69.
[30] Karl Kautsky, «Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung», en *Die Neue Zeit*, 1898-9, vol. II, pág. 7.
[31] *Grudprobleme des Marxismus*, Berlín, 1958, pág. 127.
[32] *Noch einmal über die Gewerkschaften*, en *Obras*, tomo 32, Berlín, 1961, págs. 58-100.
[33] *Ibid.*, pág. 73.
[34] Para la posición histórica del neoidealismo italiano, ver los siguientes autores: Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza, 1928, cap. X; Giovanni Gentile, *Fondamenti del Fascismo;* Michels, *Italien von Heute*, Zürich, 1930, pág. 172.
[35] *Allgemeine Theorie des faschistischen Staates*, Berlín, 1934, página 25.
[36] G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Florencia, 1944, pág. 14.
[37] *Ibid.*, pág. 21.
[38] Pág. 19.
[39] Pág. 15.
[40] Lawrence Dennis, *The Dynamics of War and Revolution*, Nueva York, 1940, pág. 25.
[41] Ver, particularmente, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. I.
[42] Pág. 7.
[43] Pág. 247.
[44] Pág. 262.
[45] Pág. 87.
[46] Pág. 104.
[47] Pág. 232.
[48] Pág. 23.
[49] Pág. 147.
[50] Pág. 236.
[51] Pág. 265.
[52] Págs. 246-47, 258.
[53] *Fondamenti del Fascismo*, pág. 33; ver también B. Mussolini, «Relativismo e fascismo», en *Diuturna, Scritti Politici*, ed. V. Morelo, Milán, 1924, págs. 374 y siguientes.
[54] Ver el análisis del nacionalsocialismo en *The Spirit and Structure of German Fascism*, de Robert Brady, The Viking Press, Nueva York, 1937; y en *Behemoth, The Origin and Practice of National Socialism*, de Franz. L. Neumann, Oxford University Press, Nueva York, 1941.
[55] Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 7.ª ed., Munich, 1933, págs. 525.
[56] *Ibid.*
[57] Pág. 526; ver *Mein Kampf*, de A. Hitler, Munich, 1942, pág. 431: «la concepción básica es que el Estado representa no un fin, sino un medio».
[58] Rosenberg, *op. cit.*, pág. 527.

[59] *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburgo, 1933, pág. 12.
[60] Otto Dietrich, en el *Völkische Beobachter*, diciembre, 11, 1937.
[61] Ver Otto Dietrich, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*, Breslau, 1935, pág. 29; Otto Koellreutter, *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlín, 1935, pág. 10, y del mismo autor *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, Tübingen, 1933, págs. 29 y siguientes.
[62] Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen*..., pág. 27.
[63] Mussolini, *Fascismo: Doctrina y Fundamentos*, Roma, 1935, páginas 10 y 21.
[64] *Volk im Werden*, ed. Ernst Krieck, 1933, núm. 1, pág. 24.
[65] Gergard Schröder, *Der Deutsche Student*, agosto, 1933, pág. 1.
[66] *Volk im Werden*, 1933, núm. 3, pág. 4. Ver E. Krieck, *Die deutsche Staatsidee*, Leipzig, 1934.
[67] Pág. 1; ver también el núm. 5, 1933, págs. 69, 71.
[68] Leipzig, 1938, pág. 25.
[69] *Ibid.*, págs. 28 y siguientes.
[70] Hamburgo, 1935, pág. 224.
[71] J. H. Muirhead, *German Philosophy in Relation to the War*, citado en R. Metz, *op. cit.*, pág. 282.
[72] Ver mi artículo «Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1934, págs. 161-94.
[73] Munich, 1932, pág. 50.
[74] *Staat, Bewegung, Volk*, en *op. cit.*, pág. 32.